وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱۱

تخارج - تسویہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی – 110025
فون: 91-11-26981779, 26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
.....Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۱

تخارج ــــــ تسویۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ، ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من یرد اللہ به خیرًا
یفقهه في الدین"

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۶	تخارج	۳۹-۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	یازدہم: تیمم میں انگوٹھی نکالنا	۶۷
۱۹	دوازدہم: نماز میں انگوٹھی سے کھیلنا	۶۷
۲۰	سیزدہم: احرام کی حالت میں انگوٹھی پہننا	۶۷
۲۱	چہاردہم: انگوٹھی کی زکاۃ	۶۷
۲۲	پانزدہم: شہید اور غیر شہید کے ساتھ انگوٹھی کے دفن کا مسئلہ	۶۷
۱-۱۵	**تخدیر**	۶۸-۷۴
۱	تعریف	۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: تفتیر، اغماء، إسکار	۶۸
۵	شرعی حکم	۶۹
۱۰	مخدرات (نشہ آور اشیاء) کی حرمت کے دلائل	۷۱
۱۱	مخدرات کی طہارت ونجاست کا مسئلہ	۷۱
۱۲	مخدرات کے عادی اشخاص کا علاج	۷۱
۱۳	مخدرات کی بیع اور ان کو ضائع کرنے کا ضمان	۷۲
۱۴	مخدرات استعمال کرنے والے شخص کے تصرفات کا حکم	۷۲
۱۵	مخدرات استعمال کرنے والے کی سزا	۷۳
۱-۳	**تخذیل**	۷۴-۷۵
۱	تعریف	۷۴
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۷۴
۳	جہاد سے روکنے والے یا بری خبریں پھیلانے والے کو جہاد میں شامل کرنے کا حکم	۷۵
	تخریب	۷۶
	دیکھئے: جہاد	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۴	**تخلیل**	۸۶-۹۳
۱	تعریف	۸۶
۲	تخلیل کی قسمیں اور احکام	۸۶
۲	اول: طہارت سے متعلق تخلیل	۸۶
۲	الف: وضو اور غسل میں انگلیوں کا خلال کرنا	۸۶
۴	ب: تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا	۸۸
۵	انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ	۸۸
۶	ج: بال میں خلال کرنا	۸۹
۶	(۱) داڑھی میں خلال کرنا	۸۹
۹	(۲) سر کے بال میں خلال کرنا	۹۰
۱۰	دوم: دانت میں خلال کرنا	۹۱
۱۲	دانت میں خلال کس چیز سے کیا جائے	۹۱
۱۳	سوم: شراب کو سرکہ بنانا	۹۲
۱-۶	**تخلیہ**	۹۳-۹۶
۱	تعریف	۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: قبض، تسلیم	۹۳
۴	اجمالی حکم	۹۴
۶	بحث کے مقامات	۹۵
۱-۶	**تخمیس**	۹۶-۹۹
۱	تعریف	۹۶
۲	اجمالی حکم	۹۶
۲	الف: مال غنیمت کا خمس نکالنا	۹۶
۳	ب: فئے کا خمس نکالنا	۹۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	ھ۔ والدین کے لئے دعائے رحمت	۲۳۱
۱۰	و۔ مسلمانوں کے باہمی سلام میں دعائے رحمت	۲۳۱
۱۱	ز۔ کفار کے لئے دعائے رحمت	۲۳۲
۱۲	ح۔ لکھتے و بولتے وقت دعائے رحمت کا التزام	۲۳۳
	ترخیص	۲۳۳
	دیکھئے: رخصت	
۱-۲	**تردی**	۲۳۴-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۴
۲	اجمالی حکم	۲۳۴
۱-۳	**ترسل**	۲۳۷-۲۳۸
۱	تعریف	۲۳۷
۳	اجمالی حکم	۲۳۷
۱-۲	**ترسیم**	۲۳۹-۲۳۹
۱	تعریف	۲۳۹
۲	شرعی حکم	۲۳۹
۲	نظر بند شخص کے اقرار پر شہادت	۲۳۹
۱-۵	**ترشید**	۲۴۰-۲۴۲
۱	تعریف	۲۴۰
۲	شرعی حکم	۲۴۰
۳	رشید قرار دینے کا حق دار کون ہے	۲۴۱
۴	ترشید کے شرائط	۲۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۷	ترکہ	۲۵۳-۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ترویہ	۲۸۰
	دیکھئے: یوم الترویہ	
۱-۲	**تریق**	۲۸۰-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۰
۲	اجمالی حکم	۲۸۰
۱-۹	**تزاحم**	۲۸۲-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۲
۲	شرعی حکم	۲۸۲
۳	اول: مقتدی کی مزاحمت	۲۸۲
۴	دوم: طواف میں مزاحمت	۲۸۳
۵	سوم: مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت	۲۸۳
۶	چہارم: وصیتوں کے درمیان مزاحمت	۲۸۴
۸	پنجم: ازدحام کے باعث قتل	۲۸۵
۹	بحث کے مقامات	۲۸۶
۱-۲۴	**تزکیہ**	۲۸۷-۳۰۱
۱	تعریف	۲۸۷
۲	تزکیہ کا حکم	۲۸۸
۵	سقوط تزکیہ کی صورتیں	۲۹۰
۶	تزکیہ کی اقسام	۲۹۱
۸	تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض	۲۹۲
۹	تزکیہ کا وقت	۲۹۳
۱۰	تزکیہ میں قابل قبول تعداد	۲۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

تخارج

تعریف:

۱- "تخارج" لغت میں "تخارج" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تخارج القوم" جب جماعت کا ہر فرد اپنے ساتھی کے نفقہ کے بقدر نفقہ نکالے، اسی طرح "تخارج الشرکاء" یعنی ہر ایک شریک نے اپنے حصے کی ملکیت اپنے ساتھی کے ہاتھ فروخت کر کے شرکت سے علاحدگی اختیار کی۔

اصطلاح میں تخارج اس کو کہتے ہیں کہ ورثہ متعین شی کے بدلہ میں اپنے میں سے بعض کے وراثت سے نکالنے پر صلح کرلیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صلح:

۲- "صلح" لغت میں مصالحت کا نام ہے جو مخاصمت کی ضد ہے۔

اور اصطلاح میں ایک ایسے عقد کا نام ہے جسے رفع نزاع کے لئے وضع کیا گیا ہے[۲]۔

یہ اپنے مفہوم میں "تخارج" کی بہ نسبت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ صلح کا اطلاق میراث اور اس کے علاوہ کسی بھی معاملہ کی مصالحت پر ہوتا ہے۔

ب- قسمۃ (یا تقاسم):

۳- "قسمۃ" لغت میں: تقسیم ہونا یا تقسیم کرنا ہے، "تقاسموا الشيء": انہوں نے شی کو آپس میں تقسیم کرلیا، اور وہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنا حصہ لے لے۔

اور شرعی اصطلاح میں "قسمۃ" کا مفہوم ہے: کسی پھیلے ہوئے حصے کو ایک متعین مقام پر سمیٹنا[۱]۔

البتہ "قسمۃ" اور "تخارج" میں فرق یہ ہے کہ "قسمۃ" میں ہر مال مشترک کا ایک حصہ پاتا ہے، جبکہ تخارج میں جو وارث دستبردار ہوتا ہے، وہ ایک مقررہ عوض پاتا ہے، خواہ وہ ترکہ سے ہو یا ترکہ کے علاوہ سے۔

شرعی حکم:

۴- "تخارج" باہمی رضامندی کی صورت میں جائز ہے، اس کے جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے اپنی بیوی "تماضر بنت الاصبغ الكلبية" کو اپنے مرض موت میں طلاق دے دی، ابھی ان کی بیوی عدت ہی میں تھیں کہ وہ انتقال کر گئے، تو حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت عبد الرحمن کی دوسری تین بیویوں کے ساتھ تماضر کو بھی وارث قرار دیا، تو دیگر ورثاء نے تماضر سے ان کے حصہ مقررہ "ربع ثمن" (آٹھویں حصہ کا چوتھائی) کے بدلے تراسی ہزار دینار پر اور ایک قول کے مطابق تراسی ہزار درہم پر مصالحت کرلی[۲]۔

۱- لسان العرب، المعجم الوسیط، فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۱۴۔

۲- لسان العرب، فتح القدیر ۷/ ۳۵، ابن عابدین ۴/ ۴۷۲۔

۱- لسان العرب، القاموس المحیط، ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، ۳۴۹۔

۲- فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، السراجیہ ص ۲۳۳، ۲۳۴۔

تخارج کی حقیقت:

۵-''تخارج'' اپنی اصل میں ورثہ کے درمیان ایک عقد مصالحت ہے جو کسی وارث کو نکالنے کے لئے ہوتا ہے، پس اس وقت یہ عقد بیع مانا جاتا ہے جب معاہدے میں طے شدہ معاوضہ ترکہ کے علاوہ سے ہو، اور اگر طے شدہ معاوضہ ترکہ کا حصہ ہو تو یہ عقد تقسیم اور مبادلہ قرار پاتا ہے۔

اور کبھی یہ ہبہ یا بعض حصہ کے اسقاط کا معاملہ بھی بن سکتا ہے، جبکہ معاہدہ میں طے شدہ معاوضہ دستبردار ہونے والے وارث کے حصہ تحقیقی سے کم ہو، اور یہی اجمعہ ہے۔

اور ہر صورت میں اس کی خاص شرطوں کا لحاظ ضروری ہے۔

تخارج کا اختیار کس کو ہے؟

۶-تخارج ایک عقد مصالحت ہے، اور یہ شرعی موقع میں معاوضہ کے معاملات میں شمار کیا جاتا ہے، اسی بنا پر تخارج کرنے والے شخص کے اندر معاملہ کی اہلیت کا ہونا شرط ہے، یعنی وہ عاقل ہو، محجور (پابند کیا ہو) نہ ہو، لہذا تخارج کا عمل اس بچہ کی جانب سے جو بے شعور ہو یا مجنون اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کی جانب سے درست نہیں ہے۔

صاحب ارادہ ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ تخارج کی بنیاد رضامندی پر ہے۔ (دیکھئے: اکراہ)۔

اسی طرح تخارج کرنے والے شخص کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جس چیز میں وہ تصرف کر رہا ہے اس کا مالک ہو، اسی بنا پر فضولی کے تصرف کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ اور مالکیہ جو اس کے تصرف کو مالک کی اجازت پر موقوف کر کے جائز قرار دیتے ہیں ان کے درمیان اور شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان جو اس کو بالکل جائز نہیں کہتے، اس میں تفصیل ہے جس کا محل ''فضولی'' کی اصطلاح ہے۔

البتہ کبھی حق تصرف وکالت کے طور پر بھی حاصل ہوتا ہے، مگر اس وقت ضروری ہے کہ وکیل کا تصرف اجازت تک محدود ہو (دیکھئے: وکالت)۔

اسی طرح بعض صورتوں میں ''شرعی ولایت'' کی وجہ سے بھی آدمی تصرف کا مالک ہوتا ہے، جیسے کہ ولی اور وصی، مگر اس وقت ولی اور وصی دونوں کے تصرف کا زیر ولایت افراد کے نفع تک ہی محدود رکھنا ضروری ہے۔

ابن فرحون نے ''مفید الحکام'' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ باپ اگر اپنی باکرہ بیٹی کی طرف سے میراث یا اس جیسے دوسرے حق کے بدلے مصالحت کرے، جبکہ لڑکی کا حق واضح ہو اور اس میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ یا پیچیدگی نہ ہو تو باپ کا یہ عمل صحیح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اس عمل میں بیٹی کے ساتھ ہمدردی یا مصلحت نہیں پائی جاتی، اور بیٹی کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے حق کا باقی حصہ ان لوگوں سے وصول کرے جن پر یہ حق بنتا ہے۔

اس کی تفصیل ''وصیت'' اور ''ولایت'' کے ذیل میں دیکھی جائے۔

فتح القدیر ۷/ ۴۰۹، ابن عابدین ۴/ ۴۸۹، ۴۹۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۵، ۴۷۰، اور ۴/ ۷۷، الفروق بہامش الحطاب ۵/ ۸۵۔

البدائع ۶/ ۳۳، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، ۱۹، ۲۰، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/ ۸۱، الحطاب ۵/ ۸۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۲۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۸، ۴۰۰، مغنی ۴/ ۵۳۰، ۵۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۴۴۔

تخارج کے صحیح ہونے کی شرائط:

تخارج کی بعض شرطیں عام ہیں جو اس کے عقد صحیح ہونے کے اعتبار سے ہیں، اور بعض شرطیں تخارج کی صورتوں کے ساتھ خاص ہیں جو ان صورتوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہیں، ان کا ذکر آرہا ہے۔

عمومی شرائط:

۷ - الف۔ تخارج کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ محل تخارج یعنی ترکہ معلوم ہو، اس لئے کہ تخارج عام طور پر مصالحت کی صورت میں عقد بیع بنتا ہے، اور مجہول کی بیع جائز نہیں، اسی طرح مجہول کی طرف سے مصالحت بھی درست نہیں ہے، مگر یہ حکم اس صورت میں ہے، جبکہ ترکہ کا صحیح علم ممکن ہو، لیکن اگر ممکن نہ ہو تو مجہول کے بارے میں بھی مصالحت درست ہوگی، جیسے کہ بیوی شوہر سے اپنے مہر کے بارے میں مصالحت کرے، جبکہ مہر کی مقدار کا اس کو اور اس کے وارثین کو علم نہ ہو، مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے، اور بعض حنابلہ جو مجہول کی طرف سے مصالحت کو جائز نہیں سمجھتے ان کا یہی مسلک ہے، لیکن حنابلہ کا مشہور قول مجہول کی طرف سے صلح کے مطلقاً جواز کا ہے، خواہ ترکہ کا علم مشکل ہو یا آسان، تحقیق مشکل ہونے کی صورت میں مجہول کے بارے میں مصالحت کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ عہد نبوی میں دو شخصوں کے درمیان وراثت کی ایک چیز کے بارے میں اختلاف ہوا جو بے نشان ہوچکی تھیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فیصلہ فرماتے ہوئے ان دونوں سے ارشاد فرمایا: "اقتسما وتوخیا الحق ثم استهما ثم تحالا" (دونوں آپس میں تقسیم کرلو، اور حق

حدیث: "اقتسما وتوخیا الحق ..." کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ام سلمہ سے مرفوعاً کی ہے، اس حدیث کو ابوداؤد اور منذری نے

والنصاف کو پیش نظر رکھو، پھر قرعہ اندازی کرکے ایک دوسرے کے لئے اپنا حصہ حلال کردو)۔

متاخرین حنفیہ کے نزدیک ان صورتوں میں قبضہ کی حاجت نہ ہو، ان میں ترکہ کی چیزوں کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں پر دینی کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک ایسی چیز کی بیع درست ہے جس کی مقدار معلوم نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے کسی چیز کے غصب کرنے کا اقرار کیا، اور پھر جس کے لئے اقرار کیا گیا تھا اس نے اقرار کرنے والے کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کردیا تو جائز ہے، اگرچہ اس کی مقدار دونوں کو معلوم نہ ہو۔ نیز اس لئے کہ جہالت یہاں باعث نزاع نہیں ہے، اس کے جواز کی دلیل حضرت عثمانؓ کا وہ اثر ہے جو حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کی بیوی "تماضر" کے واقعہ تخارج سے متعلق وارد ہوا ہے۔

۸ - ب۔ صحت تخارج کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بدل مال متقوم، معلوم، قابل انتفاع اور قابل حوالگی ہو، لہذا جنس، مقدار یا صفت کسی لحاظ سے بدل کا مجہول ہونا صحیح نہیں، ورنہ یہ درست ہے کہ بدل ایسی چیز ہو جو بیع میں عوض بننے کی صلاحیت نہ رکھے، اور یہی جمہور ہے، اس لئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس صورت میں عوض کو حوالہ کرنے کی حاجت نہ ہو، اور نہ اس کی معرفت کی کوئی سبیل موجود ہو، جیسے کہ نامعلوم اشیاء وراثت میں نزاع کا قضیہ، تو ایسی صورت میں

سکوت کیا ہے، اور شعیب ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳/ ۳۲۹ طبع الہند، شرح السنۃ بتحقیق شعیب ارناؤوط ۱۰/ ۳ طبع المکتب الاسلامی۔

ابن عابدین ۴/ ۴۸۹، ۴۹۲، الزیلعی ۵/ ۵۰، فتح القدیر ۷/ ۴۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المعرفہ، الحطاب ۵/ ۸۰، ۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۸۷، المغنی ۴/ ۵۴۲، ۵۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳۔

جہالت کے ساتھ صلح کرنا جائز ہے۔

۹-تخارج کے صحیح ہونے کی ایک شرط مجلس ہی میں باہم قبضہ کی تکمیل ہے، مگر صرف اس صورت میں جس پر بیع صرف کا اطلاق ہوتا ہو، مثلاً سونا اور چاندی میں سے کسی ایک کے بدلے دوسرے سے دستبردار ہونے کا عمل، اسی طرح اس صورت میں بھی اس شرط کی تکمیل ضروری ہے جبکہ بدل اور مبدل دونوں چیزیں علت ربا میں متفق ہوں، بنیادی طور پر اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے جس کا ذکر تخارج کی انواع کے ذیل میں آئے گا[۱]۔

۱۰-وہ جس صورت میں ترکہ کا کچھ حصہ کسی دوسرے شخص کے ذمہ دین ہو، اس صورت میں دین کے خرید و فروخت سے متعلق تمام شرطوں کی تکمیل بھی صحت تخارج کے لئے شرط ہوں، یہ بعض فقہاء کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے جو غیر مدیون کے ساتھ دین کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے مالکیہ اور شافعیہ، یا جو تخارج کے جواز کے لئے حیلہ کے استعمال کی گنجائش دیتے ہیں، مثلاً اس کو ہبہ یا حوالہ قرار دیا جائے، اس کے قائل حنفیہ ہیں[۲]، اس کی تفصیل تخارج کی شکلوں کے ذیل میں آئے گی۔

تخارج کی شکلیں:

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں تخارج کی شکلوں کا تفصیلی ذکر نہیں ملتا، البتہ یہ تفصیل کے ساتھ حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں آیا ہے، اور

دونوں مذاہب میں بعض نقطہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی وضاحت کے لئے مناسب ہے کہ ہر مذہب کا علاحدہ ذکر کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۱-جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ تخارج کا معاملہ کرتے ہیں، اور ترکہ میں اس کے حصہ شرعی کے عوض کچھ مال اس کو ادا کرتے ہیں، تو ادا کردہ مال اور ترکہ کی نوعیت کے لحاظ سے اس کی مختلف صورتیں ممکن ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف-ترکہ اگر غیر منقولہ جائداد اور سامان کی صورت میں ہو، اور ورثاء کسی وارث کو کچھ مال دے کر ترکہ سے الگ کردیں، تو یہ درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصہ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اس کو بیع مان کر صحیح کہا جا سکتا ہے، اور بیع کم اور زیادہ دونوں قیمتوں کے بدلے درست ہے، اس کو ہبہ قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ایسی اشیاء سے ہبہ درست نہیں ہوتا جن کا ضمان نہیں ہے۔

اس صورت میں خارج ہونے والے وارث کا ترکہ میں جو حصہ ہے اس کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط نہیں، اس لئے کہ جہالت یہاں مفسد بیع نہیں ہے، کیونکہ یہ باعث نزاع نہیں ہے، نیز اس بنا پر کہ مبیع (فروخت کردہ شی) یہاں سپردگی کی محتاج نہیں۔

ب-ترکہ سونا کی شکل میں ہو، اور اس کے بدلے خارج ہونے والے وارث کو چاندی ادا کریں، یا ترکہ چاندی ہو اور سونا ادا کریں، تو یہ صلح بھی درست ہے، خواہ ادا کردہ مال اس کے حصۂ شرعی سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ ایک جنس کی بیع دوسری جنس سے ہے، اور اس میں برابری ضروری نہیں ہے۔

---

[۱] تکملہ ابن عابدین ۲/ ۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع ۶/ ۴۲، الاختیار ۳/ ۷، الشرح الصغیر ۳/ ۴۰۹، ۴۰۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷، المغنی ۴/ ۵۴۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۴۔

[۲] ابن عابدین ۴/ ۴۸۹، الزرقانی ۵/ ۵، الدسوقی ۳/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۸، المغنی ۴/ ۵۳۴، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۴۔

[۳] ابن عابدین ۴/ ۴۹۲، الدسوقی ۳/ ۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰، المغنی ۵/ ۱۵۹، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۴۔

البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

لیکن اگر وہ وارث جس کے قبضے میں بقیہ ترکہ ہے، اپنے پاس ترکہ کے وجود کا انکار کر دے تو یہی قبضہ کافی ہوگا، اس لئے کہ یہ قبضۂ ضمان ہے جو قبضۂ صلح کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اس سلسلے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو قبضے ہم جنس ہوں، اس طرح کہ دونوں قبض امانت ہوں یا قبض ضمان تو ایک دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے، لیکن اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو قبض ضمان دوسرے کا قائم مقام ہوسکتا ہے۔

اگر وہ وارث جس کے قبضے میں باقی ماندہ ترکہ ہے، اس کے وجود کا اقرار کرے تو اس صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، یعنی ایسی جگہ جانا ہوگا جہاں اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ یہ قبض امانت ہے، جو قبض صلح کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔

ج۔ اگر مال متروکہ درہم ودنانیر ہوں، اور بدل صلح بھی درہم ودنانیر ہی ہوں تو ہر طرح معاملہ درست ہے، بایں طور کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، البتہ مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

د۔ اور اگر ترکہ میں سونا، چاندی اور اس کے علاوہ زمین، جائداد اور دیگر چیزیں بھی شامل ہوں، اور ورثاء اس کے ساتھ سونا چاندی میں سے کسی پر معاملہ کریں، تو صرف ایک صورت جائز ہے، وہ یہ کہ ادا کیا جانے والا مال اس جنس میں اس کے حصہ شرکت سے زائد ہو تاکہ اس کا حصہ اپنے مثل کے مقابل وبرابر ہو، اور زائد مال ترکہ میں اس کے بقیہ حق کے بالمقابل قرار پائے، تاکہ ربا سے بچا جا سکے، اسی طرح اس کے حصہ کے قدر بدل پر مجلس ہی میں قبضہ ضروری ہے، کیونکہ اتنی مقدار بیع صرف ہے۔

اگر ادا کردہ بدل اس کے حصہ کے برابر یا کم ہو تو ربا ہونے کی بنا پر یہ معاملہ باطل ہوگا، اس لئے کہ جب بدل بالکل حصہ کے برابر ہوگا تو بدل کے غیر جنس سے جو زیادتی حاصل ہوگی وہ بلا عوض ہوگی جو ربا ہے، اور اگر بدل اس کے حصے سے کم ہو تو بدل کی جنس اور غیر جنس دونوں کا کچھ زائد حصہ بلا معاوضہ رہ جائے گا، اور یہ بھی ربا ہوگا، معاوضہ کے طور پر اس کو جائز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ربا بہر صورت لازم آئے گا، اسی طرح اس کو اس طرح بھی جائز قرار دینا صحیح نہیں ہوگا کہ باقی ماندہ زیادتی سے ابراء (بری کرنا) کو معاف کرنا مان لیا جائے، اس لئے کہ اعیان (نقد سامان) سے ابراء باطل ہے۔

اسی طرح اگر حصہ مجہول ہو تو بھی تخارج باطل ہے، اس لئے کہ ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ بدل کے مساوی یا کم ہونے کی صورت میں جب معاملہ فاسد ہو جاتا ہے تو جہالت کی صورت میں بدرجۂ اولی فاسد ہوگا۔

حاکم ابو الفضل کے حوالہ سے منقول ہے کہ اموال ربویہ میں جب بدل حصہ سے کم ہو تو معاملہ صلح صرف تمام ورثاء کے باہم تصادق کی صورت میں باطل ہوگا، لیکن اگر صورت باہم اختلاف کی ہو، یعنی دوسرے ورثاء اس شخص کے حق وراثت کا انکار کر دیں، تو صلح کا معاملہ جائز ہوگا، اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں ادا کئے جانے والے مال کی حیثیت محض دفع نزاع اور فدیۂ یمین کی ہوگی، یا یہ سمجھا جائے گا کہ مدعی وراثت نے جو مال لیا ہے اپنے حق وراثت میں سے صرف اتنا ہی اس نے قبول کیا، اور باقی ترکہ سے اپنا حق ساقط کر دیا، جیسا کہ فقہاء نے دین سے مصالحت کے بارے میں کہا ہے جبکہ صلح دین کی جنس سے کم عوض کے ساتھ عمل میں آئی ہو۔

ھ۔ اگر ترکہ سونا چاندی، زمین، جائداد اور دیگر اشیاء پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی سامان پر صلح کریں تو معاملہ صلح مطلقاً جائز ہوگا، خواہ

کیا جانے والا بدل اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ۔

و- اگر ترکہ کا سامان مجہول ہو، اور صلح کسی ناپی یا تولی جانے والی چیز پر ہو تو اس میں اختلاف ہے، مرغینانی کہتے ہیں کہ صلح جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس ہی کی کوئی ناپی یا تولی جانے والی چیز بھی موجود ہو، اس صورت میں اس کے حصے کے بقدر ربوی چیز کا اپنے ہم جنس کے عوض اٹکل سے بیچ کرنا لازم آئے گا۔

فقیہ ابو جعفر کا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہے، اس لئے کہ احتمال اس کا ہے کہ ترکہ میں بدل کی جنس کی کوئی چیز ہی موجود نہ ہو، اور اگر ہو بھی تو احتمال ہے کہ ترکہ کے اندر اس جنس سے اس کا حصہ شرعی صلح میں طے شدہ بدل سے کم ہو، تو ربا لازم نہیں آئے گا، رہا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا حصہ بدل سے زیادہ یا برابر ہو تو یہ محض احتمال کا احتمال ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ شبهة الشبهة (شبہ ربا کا شبہ) پایا جائے گا، اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

زیلعی اور فتاویٰ قاضی خان کے مطابق فقیہ ابو جعفر کا قول ہی صحیح ہے۔

ز- اگر اشیاء ترکہ مجہول ہوں، جو دیگر ورثاء کے قبضے میں ہوں، اور وہ کیلی یا وزنی نہ ہوں اور صلح کیلی یا وزنی چیز پر ہو تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجہول کی بیع ہے، کیونکہ مصالحت کرنے والا شخص ترکہ میں اپنے حصہ مقررہ کو جس کا علم اس کو نہیں ہے، اس کیلی یا وزنی چیز سے فروخت کر رہا ہے جو اس نے لیا ہے۔

مگر زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ترکہ ورثہ کے قبضے میں موجود ہے، حوالگی کی حاجت نہیں ہے، لہذا یہاں جہالت باعث نزاع نہیں ہے، ہاں اگر پورا یا تھوڑا ترکہ مصالحت کرنے والے کے قبضے میں ہو تو صلح جائز نہ ہوگا، جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کے قبضے میں ترکہ کی مقدار کیا ہے؟ اس لئے کہ اس صورت میں حوالگی کی ضرورت ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

مالکیہ کے نزدیک بدل تخارج ترکہ سے دیا جائے اور ترکہ کے علاوہ سے دیا جائے کے حکم میں فرق ہے:

اول: اگر بدل کی ادائیگی ترکہ سے ہو:

۱۴- اگر ترکہ سونا چاندی اور سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء کسی وارث سے اس کے حق وراثت کے عوض صلح کریں، مثلاً کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا، اور اس کے بیٹے نے عورت سے ترکہ میں اس کے حصہ مقررہ کے عوض صلح کر لی، تو درج ذیل صورتوں میں صلح جائز ہوگی:

الف- عورت ترکہ کے سونے یا درہم سے اپنے حصے کے قدر یا اس سے کم سونا یا درہم وصول کرے، مثلاً اس کے شوہر نے ترکہ میں کچھ دینار سونا چھوڑا جو اس کے وارث بیٹے کے قبضے میں ہے، عورت نے دس دینار یا اس سے کم پر مصالحت کر لی تو درست ہے، اس لئے کہ عورت نے دیناروں سے اپنا حصہ شرعی یعنی ترکہ کا آٹھواں حصہ یا اس سے کم لے لیا اور باقی گویا اس نے دیگر ورثاء کو ہبہ کر دیا۔

لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ ترکہ کا سونا یا چاندی جس سے عورت نے اپنا حصہ لیا ہے وہ مجلس میں مکمل موجود ہو، خواہ اس کے علاوہ ترکہ کی دوسری چیزیں مجلس میں موجود ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ جس نوع سے اس نے اپنا حصہ لیا ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی

ابن عابدین ۴/ ۴۸۰، ۴۸۳، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۹۴، ۹۷، الزیلعی ۵/ ۴۹، ۵۲، تکملہ فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۴۰۹، ۴۱۳، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۲۶۸۔

غائب رہا تو یہ صورت ممنوعہ بن جائے گی، اور وہ صورت ممنوعہ یہ ہے کہ غائب شی کی لازم ہوجانے والی بیع میں ثمن کو پیشگی ادا کرنے کی شرط لگانا قرار پائے گا[1]۔

ب۔ عورت ترکہ کے سونے میں اپنے حصہ سے صرف ایک دینار زائد لے بشرطیکہ موجود دیناروں میں سے گیارہ دیناروں پر صلح کرے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت نے دینار میں سے اپنا حصہ لے لیا، مگر دراہم اور دیگر اشیاء میں اس کا جو حق تھا اس کو ایک دینار زائد کے عوض دوسرے وارثوں کے ہاتھ فروخت کردیا، اس طرح بیع اور صرف کا پورا عمل ایک ہی دینار میں ہوا، چونکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں درست نہیں ہے۔

مگر اس حالت میں شرط یہ ہے کہ سامان اور نقد پر مشتمل پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو۔

ج۔ اگر عورت سے ترکہ ہی کے سونے کے ایک حصہ کے عوض مصالحت کی جائے، اور عورت نے جو مقدار وصول کی وہ سونا میں اس کے حصہ مقررہ سے ایک دینار سے زائد ہو تو یہ صلح جائز ہے، بشرطیکہ ترکہ میں جتنے دراہم کی عورت مستحق ہے وہ ایک دینار کے صرف سے کم ہو، یا جتنے سامان کی وہ مستحق ہے اس کی قیمت ایک دینار سے کم ہو، یا دراہم اور سامان دونوں مل کر بھی ایک دینار کے صرف تک نہ پہنچیں۔

مذکورہ صورتوں میں یہ اس لئے جائز ہوگا کہ صرف ایک دینار میں بیع اور صرف جمع ہوگا، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع وصرف کا جمع ہونا جائز نہیں ہے[2]۔

شرط وہی ہے کہ پورا ترکہ معلوم اور مجلس میں موجود ہو۔

میں اگر دراہم اور سامان کی قیمت ایک دینار کے صرف سے زیادہ ہو تو صلح درست نہ ہوگی، اس لئے کہ ایک دینار سے زائد میں بیع وصرف کا اکٹھا ہونا لازم آئے گا (اور وہ جائز نہیں)۔

د۔ اگر عورت سے ترکہ کے سامانوں میں سے کسی سامان پر مصالحت کی جائے تو مصالحت علی الاطلاق جائز ہوگی، خواہ عورت کا وصول کردہ جزء اس کے حصہ کے مساوی ہو یا کم وبیش۔

دوم: اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو:

۱۳ - اگر بدل تخارج کی ادائیگی غیر ترکہ سے ہو تو حالات کے اختلاف سے مصالحت کا حکم بھی مختلف ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

الف۔ جب ترکہ سونا چاندی اور دیگر سامان پر مشتمل ہو اور ورثاء عورت سے ترکہ کے سونا یا چاندی کے بجائے دوسرے سونا یا چاندی کے عوض معاملہ کریں تو معاملہ درست نہ ہوگا، خواہ عورت نے جو لیا ہے وہ اس کے حصہ سے کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ یہ سونا چاندی اور سامان کی بیع سونا یا چاندی کے عوض ہوگی، اور یہ ربا الفضل ہے، اور اگر پورا یا کچھ ترکہ غیر موجود ہو تو اس میں ربا النسیئہ بھی ہو جائے گا، اس لئے کہ سامان اگر نقد کے ساتھ ہو تو وہ بھی نقد کے حکم میں ہے۔

ب۔ اگر ترکہ بعینہ وہی ہو جس کا ذکر سابقہ صورت میں ہو چکا ہے، اور ورثاء بیوی سے ترکہ کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے سامان پر صلح کریں تو یہ معاملہ صحیح چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا، جو مندرجہ ذیل ہیں:

پورا ترکہ مصالحت کرنے والے تمام لوگوں کو معلوم ہو، تاکہ صلح معلوم چیز پر ہو، پورا ترکہ مجلس میں موجود ہو، خواہ حقیقتاً عین کی صورت میں ہو یا حساً عرض کی صورت میں، اور وہ اس طرح کہ اس کی غیبت تک قریب ہو کہ اس میں نقد معاملہ کرنا جائز ہو تو وہ موجود کے حکم میں

---

[1] جواہر الاکلیل ۲/ ۰ ۔

[2] ایک دینار اور ایک سے زائد میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک دینار یا اس سے کم بہت تھوڑی مقدار ہے، جس کی گنجائش دی جاسکتی ہے، حاشیہ الدسوقی ۳/ ۲۲ ۔

ہوگا، اور معاملہ اقرار کی صورت میں ہو (یعنی ورثاء اس کی وراثت کے منکر نہ ہوں)، اور اگر ترکہ کچھ دین کی صورت میں ہو تو مدیون اپنے ذمہ کے واجبات کا اقرار کرے اور معاملہ کے وقت مجلس میں موجود ہو، اس لئے کہ غائب ہونے کی صورت میں اس کے انکار کا احتمال ہے، اسی طرح اس کا مکلف ہونا بھی شرط ہے۔

ج۔ اگر ترکہ درہم و سامان کی صورت میں ہو یا سونے اور دیگر سامان کی شکل میں ہو تو ترکہ کے سونے کے علاوہ دوسرے سونے کے بدلے یا ترکہ کی چاندی کے علاوہ دوسری چاندی کے عوض صلح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ بیع اور صرف کا اجتماع ایک دینار سے زائد میں نہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۴ - شافعیہ تخارج کی صورت میں جو صلح اقرار کے ساتھ ہو اس میں اور جو انکار کے ساتھ ہو اس میں فرق کرتے ہیں، یعنی اگر مصالحت اس صورت میں ہوئی جب سارے ورثاء اس کی وراثت کے قائل ہوں، اور بدل کی ادائیگی ترکہ کے علاوہ سے ہو تو یہ بیع قرار پائے گی اور اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، مثلاً اگر بدل اور مبدل دونوں علت ربا میں متفق ہوں تو صلح کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، اسی طرح اگر اموال ربویہ ایک جنس سے ہوں تو برابری ضروری ہے وغیرہ۔

اور اگر مصالحت ترکہ کی عین کے ایک حصہ پر ہو تو باقی حصہ ہبہ سمجھا جائے گا، اور اس میں ہبہ کے احکام جاری ہوں گے۔

یہ اس وقت ہے جب مصالحت اقرار کی حالت میں ہوئی ہو، لیکن اگر انکار کی صورت میں یہ معاملہ ہو تو ان کے نزدیک انکار کے ساتھ ہونے والی مصالحت باطل ہے، البتہ انہوں نے انکار کے ساتھ ہونے والی صلح کے بطلان سے ورثاء کی باہمی مصالحت کے مسئلہ کا ضرورت کی بنا پر استثناء کیا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ مصالحت کرنے والے کو بدل کی ادائیگی خود ترکہ سے کی جائے، ترکہ کے علاوہ سے نہیں، اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ صلح کا معاملہ برابری کے ساتھ ہو یا تفاوت کے ساتھ۔

حنابلہ کے نزدیک تخارج کی شکلیں:

۱۵ - حنابلہ کے یہاں تخارج کی صورتوں کا ذکر نہیں ملتا، بلکہ ان کے یہاں مصالحت کے عام قواعد کی رو سے کبھی اس پر بیع کی تعریف صادق آتی ہے، تو کبھی ہبہ یا ابراء کی۔

مثلاً صلح کے عام قواعد کے مطابق جس مال کے سلسلے میں مصالحت ہوئی ہو بدل کی ادائیگی اس کی جنس سے بھی ہوسکتی ہے، اور غیر جنس سے بھی، اگر بدل اس کے حق کی جنس سے ہو، اور اتنا ہی ہو جتنا اس کا حق ہے، تو گویا اس نے اپنا حق وصول پا لیا۔ اور اگر بدل کی مقدار اس کے حق سے کم ہو تو گویا اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا اور کچھ چھوڑ دیا، ابراء کے طور پر یا ہبہ کے طور پر۔

اور اگر بدل زیر معاملہ مال کی جنس سے نہ ہو تو یہ بیع ہوگی، اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر نقد (سونا چاندی) کے بدلے نقد ہو تو یہ بیع صرف ہوگی، اس میں بیع صرف کی شرطوں کا لحاظ کرنا ہوگا وغیرہ۔

الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۰۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۰۴، ۵ طبع الحلبی، منح الجلیل ۳/ ۲۰۲، ۲۱۳، المواق بہامش الحطاب ۵/ ۸۴، ۸۵، الخرشی ۶/ ۱، المدونہ ۴/ ۱۲۴۔

روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳، ۲۰۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۷، ۳۷۸، الوجیز ۱/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴، بیع المرابحۃ ص ۳۔

اور اگر مصالحت انکار کی صورت میں ہو تو یہ بھی شرط ہے کہ مصالحت کرنے والا اپنے حق کی جنس سے اس سے زیادہ نہ لے جتنے کا وہ مستحق ہے، اس لئے کہ اگر اپنے حق سے زائد لے گا تو اس زائد حصہ کے بالمقابل اس کی طرف سے کچھ نہیں ہوگا، ایسی صورت میں وہ ظالم قرار پائے گا، البتہ اگر غیر اپنے حق کی جنس سے نہ لے تو زائد لینے میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ مدعی کے حق میں بیع ہے، کیونکہ اپنے خیال میں وہ جو کچھ لے رہا ہے معاوضہ کے طور پر لے رہا ہے، اور منکر کے حق میں یہ ابراء ہے، کیونکہ وہ جو کچھ مال ادا کر رہا ہے وہ یمین سے بچنے کے لئے فدیہ کے طور پر اور دفع ضرر کے لئے ادا کر رہا ہے۔

تخارج سے قبل کچھ ترکہ کا دین ہونا:

اگر ترکہ کا کچھ حصہ لوگوں کے ذمہ دین ہو، اور ورثاء کسی وارث سے یہ معاملہ کریں کہ وہ اپنے دین والے حصہ سے دستبردار ہو جائے، اور دین کا سارا حصہ دیگر ورثاء کو مل جائے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

۱۶- حنفیہ کے نزدیک اس طرح کی مصالحت عین اور دین دونوں میں باطل ہے، دین میں اس لئے کہ اس میں دین یعنی مصالحت کرنے والے کے حصہ کا غیر مدیون یعنی ورثاء کو مالک بنانا لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے، رہا عین تو عقد چونکہ ایک ہے اس لئے جب عقد کا ایک جزء باطل ہوگا تو دوسرا جزء بھی باطل ہو جائے گا، دین کے حصے کی وضاحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، امام ابوحنیفہ کا مسلک یہی ہے، اور صحیح قول کے مطابق صاحبین کا قول بھی یہی ہے۔

البتہ اس صلح کی درستگی کے لئے حنفیہ نے بعض شکلیں بیان کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- ورثاء یہ شرط لگائیں کہ مصالحت کرنے والا وارث اپنے حصے کے بقدر دین سے خود مدیون (قرض دار) ہی کو بری کردے، اس لئے کہ اس وقت یہ اسقاط ہوگا یا قرض دار کو دین کا مالک بنانا ہوگا، اور یہ جائز ہے۔

ب- دوسری شکل یہ ہے کہ ورثاء مصالحت کرنے والے وارث کو اس کے حصہ کے بقدر دین اپنے طور پر پیشگی ادا کردیں، اور مصالحت کرنے والا قرض دار سے اپنے حصے کی وصولی کا حق ورثاء کے حوالہ کردے۔

مگر ان دونوں شکلوں میں دوسرے ورثاء کا نقصان ہے، اس لئے کہ شکل اول میں قرض دار سے وہ مقدار واپس نہیں لے سکتے ہیں جس پر صلح کی گئی ہے، اسی طرح شکل ثانی میں ورثاء کو نقد نہیں ملے گا، جبکہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔

۱۷- حنابلہ بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک بھی غیر مدیون سے دین کی بیع درست نہیں ہے، البتہ قرض دار کے لئے قرض سے بری ہونا یا حوالہ کی شکل اختیار کرنا درست ہے [۲]۔

۱۸- مالکیہ کے نزدیک دین کی بیع اس شخص کے ساتھ جس پر دین نہ ہو چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اس لحاظ سے جس صورت میں دین کی بیع جائز ہو، وہاں دوسرے کے ذمہ دین کے بارے میں مصالحت بھی درست ہو، اور جس صورت میں دین کی بیع درست نہ ہو، اس صورت میں مصالحت بھی جائز نہ ہو، پس اگر دین حیوان، عرض یا قرض کے علاوہ صورت میں ہو تو اس کے بارے میں

المغنی ۴/ ۵۲۹- ۵۳۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹۰، ۳۹۵، منتہی [illegible] ۲/ ۲۶۰، ۲۶۳، [illegible] ۲/ ۱۳۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۴۳، ۲۴۴۔

الزیلعی ۵/ ۵۰، الہدایہ ۳/ ۲۰۰، البدائع ۵/ ۹۳، ابن عابدین ۴/ ۹[illegible]۔

۲ المغنی ۵/ ۱۵۹۔

مصالحت درست ہوگی، بشرطیکہ مدیون (قرض دار) مجلس عقد میں موجود ہو، دین کا اقرار کرتا ہو اور مکلف ہو، مذکورہ صورتوں کے علاوہ کسی صورت میں مصالحت درست نہیں ہوگی[1]۔

۱۹- شافعیہ کے نزدیک ظاہر، جیسا کہ "مغنی المحتاج" میں ہے، یہ ہے کہ دین کی بیع غیر مدیون سے جائز نہیں ہے، لیکن معتمد قول یہ ہے کہ غیر مدیون سے اس شرط کے ساتھ جائز ہے، کہ مدیون خوشحال ہو، دین کا اقرار کرتا ہو، دین کی مدت مقررہ پوری ہو چکی ہو اور دین ساقط نہ ہوا ہو۔

نووی کہتے ہیں: اگر دو میں سے ایک وارث نے دوسرے وارث سے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے بدلے تم سے اپنے حصے سے صلح کرلی، تو اگر ترکہ صرف دیون کی شکل میں ہو تو یہ غیر مدیون سے دین بیچنا ہوگا، اور اگر ترکہ میں کچھ عین بھی ہو اور کچھ دین بھی، اور ہم غیر مدیون سے دین کی بیع کو جائز قرار نہ دیں، تو دین میں صلح تو یقیناً باطل ہوگی، البتہ عین کے بارے میں "صفقہ کی تفریق" کے مسئلے کو لے کر دو اقوال ہو گئے ہیں۔

ایک شخص اپنے دو بیٹے چھوڑ کر مرا اور ترکہ میں دو ہزار درہم اور سو دینار چھوڑے، اور وہ کسی کے ذمہ دین ہیں، اس موقع پر ایک بھائی نے دوسرے بھائی سے دو ہزار درہم پر دین کے حصہ کا معاملہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ جب یہ ذمہ میں ہے تو معاوضہ کی ضرورت نہیں، بلکہ گویا اس نے دو ہزار درہم میں سے ایک ہزار حصہ کے طور پر وصول کیا، اور دوسرا ایک ہزار دینار کے حصہ کا عوض لیا[2]۔

تخارج کے بعد میت پر دین کا ظاہر ہونا:

۲۰- قاعدہ کے مطابق دین ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی ترکہ کی تقسیم پر مقدم ہوتی ہے، فرمان خداوندی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا اَوْ دَيْنٍ"[1] (بعد وصیت (نکالنے) کے، جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدیون کے ترکہ پر وارث کی ملکیت کا نفاذ کب ہوتا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا نفاذ اس وقت ہوگا جب ترکہ سے تمام دیون ادا کردیے جائیں۔

شافعیہ کا صحیح مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین کی ادائیگی سے قبل ہی ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی لیکن اس طرح کہ دین کا تعلق ترکہ سے رہے گا، وہی اظہر ہے۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ وفات کے وقت سے ادائیگی دین تک ترکہ سے جو منافع حاصل ہوں گے، ان حضرات کے نزدیک دین ان سے بھی متعلق ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ دین کے رہتے ہوئے ترکہ ورثاء کی ملک میں داخل نہیں ہوتا، لیکن جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ترکہ مدیون ہونے کی حالت میں بھی ورثاء کی ملک میں چلا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک وفات کے بعد ہونے والے منافع ورثاء کی ملک ہوں گے۔

اس اختلاف کے باوجود اگر ورثاء باہم مصالحت کرلیں، اور ایک وارث کو الگ کر کے ترکہ تقسیم کرلیں، اس کے بعد پتہ چلے جو اگر ادا کیا جائے تو پورا ترکہ ہی صاف ہو جائے، ایسی صورت میں اگر ورثاء اپنے طور پر دین ادا کردیں، یا قرض خواہ خود ہی معاف کردیں یا کوئی دوسرا شخص ادائیگی قرض کا اس شرط کے ساتھ ضامن ہو جائے کہ وہ ورثاء سے وصول نہیں کرے گا تو مصالحت صحیح رہے گی، باطل نہیں ہوگی۔

---

۱ بدائع [illegible]۔

۲ مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۶-۱۹۷۔

۱ سورۂ نساء/ ۱۲۔

یکن گر ورثاء ادائگی سے نکار کردیں، ورکوئی شخص ضامن بھی نہیں ہو، ورنہ غرماء معاف کریں تو مصالحت باطل ہوجائے گی۔

اس پہلی جملہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے، مالکیہ کے یک قول کے مطابق مصالحت اس وقت باطل ہوں جبکہ مال مقوم شیء ترکہ کی قیمت کی شکل میں ہو، اس کے برخلاف گر مال مقوم عین (جس سامان ترکہ) ہو یا مثلی ہو تو باطل نہیں ہوں۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''قسمۃ''، ''دین'' اور ''ترکہ'' کی صطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

تخارج کے بعد میت کے دین کا ظاہر ہونا:

۲۱- گر ورثاء نے کسی وارث سے مصالحت کی ور وہ صلح کے بعد لگ ہوگئے، اس کے بعد میت کی کسی چیز کا پتہ چلا، پھر یا تو وہ عین ہوگا یا دین، گر وہ عین ہے تو زیادہ مشہور قول کے مطابق اس مصالحت کے تحت داخل نہیں ہوگا جو ورثاء کے باہم اتفاق سے ہوئی ہے، بلکہ سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، یعنی سب اس کے مالک ہوں گے، اور سی کے مطابق اس کے متعلق دعوی کی سماعت کی جائے گی، یک قول یہ ہے کہ مصالحت میں یہ شیٔ بھی داخل مانی جائے گی، ور اس کے بارے میں کسی دعوی کی گنجائش نہیں ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب مصالحت کے عدم طرح کے حقوق سے بری کردیا جائے، پھر مصالح کو معلوم ہو کہ ترکہ کی یک چیز باقی ہے، تو زیادہ صحیح یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کو صلح میں داخل نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک اس چیز کے بارے میں دعوی کی گنجائش ہے، لیکن جس قول میں داخل مانی جاتی ہے اس کے مطابق دعوی کی گنجائش نہیں ہوں، یہ اس وقت ہے جبکہ دوسرے ورثاء اس عین کے ترکہ ہونے کا اعتراف کریں، ورنہ براءۃ کے بعد اس کے دعوی کی کوئی گنجائش نہ ہوں۔

ور گر ترکہ کی ظاہر ہونے والی چیز دین ہو تو مصالحت کے تحت عدم دخول والے قول کے مطابق مصالحت درست رہے گی، ور دین تمام ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور دخول کے قول کے مطابق مصالحت فاسد ہوگی، جیسا کہ اس وقت حکم ہے جب مصالحت کے وقت ہی دین کا سب کو علم ہو، الا یہ کہ دین کو معاملہ کے وقت ہی مصالحت سے خارج کردیا گیا ہو، ور مصالحت کردی گئی ہو کہ یہ صلح دین کو چھوڑ کر ترکہ کی موجود شیء پر ہو رہی ہے اس صورت میں صلح فاسد نہیں ہوں، لیکن گر مصالحت پورے ترکہ پر ہوئی تو معاملہ فاسد ہوجائے گا، جیسا کہ ہم اس صورت میں حکم ہے جب دین کا علم مصالحت کے وقت ہی سب کو ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، ور دوسرے مذاہب کے قواعد بھی مجموعی طور پر حنفیہ کے قول ہی کے قدم بقدم ہیں۔

اس کی تفصیل ''صلح''، ''براءۃ''، ''دعوی'' ور ''قسمۃ'' کی صطلاحات میں دیکھی جائے۔

تخارج کے بعد ترکہ کی تقسیم کا طریقہ:

۲۲- جب ورثاء کسی وارث کے ساتھ اس بات پر مصالحت کرلیں کہ وہ وارث ترکہ کا یک متعین حصہ لے کر باقی ترکہ سے دستبردار

ابن عابدین ۴/ ۴۹۲، ۴۹۳، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۹۰، البحر مع حاشیہ منحۃ الخالق ۲/ ۹، الشرح الصغیر ۴/ ۹۳، فتح العلی المالک ۱/ ۴، المجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۹۳، الفروع ۴/ ۹۷، ۹۸۔

ابن عابدین ۴/ ۴۹۲، الدسوقی ۵/ ۵۴، ۵۵، ۴۷، مدارج ۴/ ۹۰، الدسوقی ۳/ ۴۱۵، ۴۱۵، منح الجلیل ۳/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل ۳/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳، المہذب ۳/ ۳۳۳، ۳۳۴، المغنی ۴/ ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۹، کشاف القناع ۳/ ۳۹۵۔

ہوجائے تو ترکہ کی تقسیم کا طریقہ یہ ہوگا کہ مسئلہ کی تصحیح مصالح شخص کو ورثاء کے درمیان موجود فرض کر کے کی جائے گی، پھر تصحیح سے اس کے سہام (حصے) ساقط کردیے جائیں گے، اس کے بعد بقیہ ترکہ کی تقسیم باقی ورثاء کے سہام کے مطابق ہوگی۔

مثلاً ایک عورت کا انتقال ہو اور اس نے اپنے ورثاء میں شوہر، ماں اور ایک چچا کو چھوڑا تو شوہر کے موجود ہونے کے باوجود مسئلہ چھ سے ہوگا، جس میں شوہر کو تین حصے، ماں کو دو حصے اور چچا کو باقی ایک حصہ ملے گا، اگر شوہر زوجہ کے واجب الاداء مہر کو لے کر اپنے حصہ (نصف ترکہ) سے دستبردار ہوجائے تو مہر کے مقابلہ میں اس کے سہام ساقط ہوجائیں گے، اور باقی ترکہ (یعنی مہر کو چھوڑ کر) ماں اور چچا کے درمیان اصل مسئلہ میں ان کے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، یعنی ماں کو دو حصے ملیں گے اور چچا کو ایک حصہ۔

یہ جائز نہیں کہ شوہر کو اپنے حصہ سے دستبردار ہونے کے بعد اس کو غیر موجود مان لیا جائے، اس لئے کہ اگر ایسا کیا جائے اور ترکہ میں مہر کو شامل نہ مانا جائے، اور اسی لحاظ سے ترکہ کی تقسیم عمل میں لائی جائے تو ماں کا حصہ ثلث الکل کے بجائے ثلث مابقی ہوجائے گا، اس لئے کہ باقی ترکہ ان کے درمیان تلثاً تقسیم ہوگا، اور ماں کو ایک حصہ اور چچا کو دو حصے ملیں گے، یہ اجماع کے خلاف ہے، اس لئے کہ ماں کا حصہ اصل ترکہ کا ثلث ہے نہ کہ مابقی کا ثلث، لیکن جب ہم شوہر کو داخل مان کر مسئلہ بنائیں تو ماں کو چھ میں سے دو حصے ملیں گے، اور چچا کو ایک حصہ، اور پھر باقی ترکہ بھی ان دونوں کے درمیان اسی طریق پر تقسیم ہوگا، تو ماں کو میراث میں سے اس کا پورا حق ملے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخارج کا معاملہ ترکہ ہی میں سے کسی چیز پر ہو۔

۲۳- اگر تخارج ترکہ کے علاوہ کسی دوسرے مال پر ہو تو ایسی صورت میں تخارج کرنے والا ترکہ سے اپنے حصہ کو بیچنے والا ہوگا اس ثمن کے مقابلہ میں جس کو تمام ورثاء اپنے خاص مال سے ادا کریں گے، تاکہ پورا ترکہ ان کے لئے خالص ہوجائے۔

۲۴- اگر ورثاء کا ادا کردہ بدل ان کے حصوں کے تناسب سے ہو تو ترکہ کی تقسیم اسی طرح ہوگی جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اصل مسئلہ اور ہر وارث کے سہام کی تخریج کی جائے گی، جن کے وہ تخارج سے قبل مستحق ہیں، پھر تصحیح کے ذریعہ سے ہونے والے مال کے بدلہ میں تخارج کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور ترکہ باقی ورثاء پر اصل مسئلہ سے ان کو ملنے والے سہام کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پھر خارج ہونے والے کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے سہام کے تناسب سے ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے بدل کی ادائیگی اسی تناسب سے کی ہے۔

اگر تمام ورثاء نے خارج ہونے والے وارث کو بدل کی ادائیگی میں برابر حصہ لیا تو اس شخص کا حصہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، مگر یہ اس وقت ہوگا جبکہ ہر وارث سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصہ لے لے، جس کی تخریج تخارج کو کالعدم فرض کر کے کی جائے گی۔

اور اگر ادا کردہ بدل میں تمام ورثاء کا حصہ مقدار میں مختلف ہو تو خارج ہونے والے شخص کا حصہ ان کے درمیان اسی تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، اور یہ تقسیم اس وقت عمل میں آئے گی جبکہ ان میں سے ہر ایک سہام کے مطابق ترکہ سے اپنا حصہ حاصل کرلے۔

۲۵- اگر تمام ورثاء کے بجائے کوئی ایک وارث دوسرے وارث کے ساتھ تخارج کرے، اور اپنا حصہ اس کے لئے چھوڑ دے تو ایسی صورت میں تخارج کو کالعدم مان کر اولاً ترکہ کی تقسیم تمام ورثاء کے درمیان ان کے سہام کے مطابق کی جائے گی، پھر خارج ہونے والے وارث کا حصہ اس وارث کو مل جائے گا جس نے اس کو بدل

اد کیا ہے ۔

موصی لہ کا تخ رج:

۲۶—موصی لہ جس کے ے میت نے ےپ ترکہ سے کچھ د ےی ں وصیت ں ہو، اں کے ساتھ بھی اں کے حصہ وصیت کے متعلق ورثاء تخ رج کا معمد کر سکتے ہیں، ور اں کا حکم بھی وہی ہے جو کسی و رث کے ساتھ تخ رج کر نے کا ہے، اں سے اں میں تخ رج کے ذیل میں مذکورہ تمام شر طوں رعایت ں جا ے ں، مثلاً بدں کے نقد یا غیر نقد ہو نے کا عتبار، بدں کے حصہ استحقاق سے کم، زیادہ یا برابر ہو نے اور صرف ں شر طیا ربا سے بچنے کا لحاظ وغیرہ۔

موصی لہ کے ساتھ ورثاء کے تخ رج ں کیفیت کے بارے میں بن عابدین کہتے ہیں کہ جس شخص کے ے ترکہ ں یک خاص مقد ر ں وصیت ں گئی وہ وارث کے مانند ہے، ور اں ں صورت یہ ہے:

یک شخص نے کسی کے ے یک گھر ں وصیت ں، ور ےپ ورثاء میں یک بیٹا ور یک بیٹی چھوڑی، پھر بیٹا ور بیٹی نے موصی لہ کے ساتھ گھر کے بد لے یک سو درہم پر مصالحت کر لی، مام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گر یہ سو درہم میرث کے علاوہ ں دونوں کے ےپ مال سے ہوں تو گھر ں تقسیم ں دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں، ور گر یہ سو درہم باپ کے چھوڑے ہوے مال ورثت سے ہوں تو گھر ں کے درمیان اں طرح تقسیم ہوگا کہ بیٹے کو دو تہائی ور بیٹی کو یک تہائی دیا جائے گا، اں ے کہ سو درہم کی تقسیم بھی سی طرح ہوں۔

خصاف نے "حیل" میں ذکر کیا ہے کہ گر معاملہ صلح قر ر ں صورت میں ہو تو وصیت و لے د ر ں تقسیم اں دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں، اور گر انکار ں صورت میں ہو تو میرث کے تناسب سے ہوں، یہی حضل مشائخ کا خیال ہے، ور میرث کے بارے میں مصالحت کا بھی یہی حکم ہے، سی طرح "قاضی خان" میں مذکور ہے ۔

تفصیل کے ے "صلح"، "قسمة" اور "ترکہ" ں اصطلاحات دیکھی جائیں۔

بن عابدین ۴/ ۴۹۲، ۵/ ۵۰۸، الزیلعی ۵/ ۲۵۲، اسمر اجیہ شرح ملا ص ۸، ۲۳۳، ۲۳۴، اعدب لقاضی ۴/ ۴۴، ۴۵ ۔

ابن عابدین ۴/ ۴۹۳، تکملہ لابن عابدین ۲/ ۹۰، مغنی لمحتاج ۲/ ۱۷۴، ۲/ ۲۸۰، ۳/ ۱۴، ۲۱۴، ۲۱۵، الفہم ۵/ ۲۸۰، ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۲ ۔

تخایر

تعریف:

۱- تخایر نام ہے: مجلس میں عاقدین کے لزوم عقد کو اختیار کرنے کا، خواہ صراحۃً ہو یا ضمناً۔

تخایر صریح کی مثال: جیسے عاقدین یہ الفاظ ادا کریں: "تخایرنا" (ہم نے لزوم عقد کو اختیار کیا)، "اخترنا امضاء العقد" (ہم نے نفاذ عقد کا فیصلہ کیا)، "أمضیناہ، أو أجزناہ" (ہم نے اس کو لازم قرار دیا یا عقد کی اجازت دی) وغیرہ، کیونکہ خیار عقد دونوں کا حق ہے، اس لئے دونوں کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجائے گا، تخایر صریح کے لئے یہ الفاظ بھی مستعمل ہیں: "أبطلنا الخیار" (ہم نے خیار کو باطل کیا)، یا "أفسدنا الخیار" (ہم نے خیار کو فاسد کیا)، شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح قول ہے۔

تخایر ضمنی یہ ہے کہ عاقدین مجلس میں عوضین پر قبضہ کرکے ان کو بیچ کریں، سابق عقد کے بارے میں ضمناً اس سے رضامندی ثابت ہوتی ہے[۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کا قول صحیح اور مالکی فقیہ ابن حبیب کا مذہب ہے کہ جس عقد میں خیار مجلس ثابت ہوتا ہے اس کا خیار تخایر سے ختم ہوجاتا ہے، اور اس کی دلیل فرمان نبی ﷺ ہے: "المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا أو یقول أحدهما للآخر اختر" (عاقدین کو اختیار رہے جب تک کہ دونوں مجلس سے الگ نہ ہوجائیں، یا ان میں سے ایک دوسرے سے یہ کہہ دے کہ تم کو اختیار ہے)۔

تخایر سے خیار ختم ہوجاتا ہے، اس کے لئے "أمضینا العقد"، یا "ألزمنا العقد"، یا "أجزنا العقد" جیسے الفاظ لزوم عقد کے لئے بولنا ہوگا، اگر عاقدین میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرلے تو اس کا حق خیار ساقط ہوجائے گا اور دوسرے کا باقی رہے گا، اگر ایک عاقد دوسرے سے کہہ دے: "اختر" تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ لفظ ضمناً لزوم کے بارے میں رضامندی کو بتاتا ہے، نیز اس حدیث سے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، یہی رہنمائی ملتی ہے، البتہ دوسرے کا خیار باقی رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک لزوم عقد کو اختیار کرے اور دوسرا فسخ عقد کو تو فسخ عقد مقدم ہوگا[۲]۔

۳- تخایر ابتداء عقد میں ہو یا عقد کے بعد اسی مجلس میں ہو، حنابلہ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے، ابتداء عقد میں تخایر یہ ہے کہ بائع کہے: "بعتک ولاخیار بیننا" (میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کی اور ہمارے درمیان کوئی خیار نہ ہوگا)، اور دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو اس حالت میں ان دونوں کو خیار مجلس نہیں رہے گا۔ خیار مجلس کی نفی کی شرط کے ساتھ دونوں عقد بیع کریں تو شافعیہ کے تین

---

۱ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۷، ۴۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، المجموع ۹/ ۱۹۷، ۲۰۰، المغنی ۳/ ۵۱۵۔

۱ حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۱، ۵۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۴، ۸۵، ۳/ ۴۳۷، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۹، المغنی ۳/ ۵۱۰۔

حدیث: "المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۲ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳۷، ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۲۹، المجموع ۹/ ۱۹۷، ۲۰۰، المغنی ۳/ ۵۱۸۔

اقوال ہیں: صحیح قول یہ ہے کہ بیع باطل ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور کوئی خیار نہیں ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور خیار ثابت ہوگا [1]۔

تحفیل عام طور پر خیار مجلس پر بولا جاتا ہے، اس لئے حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے، اور حنابلہ کو چھوڑ کر مالکیہ بھی حنفیہ کے ہم خیال ہیں، کیونکہ یہ حضرات خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، اس کو درست نہیں سمجھتے [2]۔

اس کی تفصیل "خیار مجلس" کی اصطلاح میں دیکھی جائے، فقہاء نے کتاب البیوع میں خیار پر گفتگو کے ذیل میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

تخبیب

تعریف:

۱ - "تخبیب" "خبّب" کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: دوسرے کی باندی یا غلام کو (آقا سے برگشتہ کر کے) خراب کرنا یا کسی کے دوست کو اس سے بگاڑنا، کہا جاتا ہے: "خبّبها فأفسدها" (اس نے اس عورت کو دھوکہ دیا اور بگاڑ دیا)، اور "خبّب فلان غلامي" (فلاں نے میرے لڑکے کو خراب کر دیا) یعنی اس کو دھوکہ میں ڈالا، "خبّ" کے معنی چالباز، بدکار اور دھوکہ باز کے ہیں، یہ "غِرّ" کی ضد ہے، اس لئے کہ "غِرّ" ایسے شخص کو کہتے ہیں جو شر کو نہ سمجھے، بخلاف "خبّ" کے [1]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - إغراء:

۲ - "إغراء" لغت میں "أغری" کا مصدر ہے، اور "أغری بالشيء" کا معنی ہے: اس نے فلاں چیز کا لالچ دیا، کہتے ہیں: "أغريت الكلب بالصيد" (میں نے کتے کو شکار کا لالچ دلایا، میں نے کتے کو شکار پر بھڑکایا)، "أغريت بينهم العداوة" (میں

---

[1] دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح، النہایۃ فی غریب الحدیث مادۂ "خبب"۔

[1] روضۃ الطالبین ۳/ ۵۳۳، ۵۳۴، الجمل ۳/ ۴۲، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۰، المغنی ۳/ ۵۱۸۔

[2] فتح القدیر ۵/ ۱۴۳، ابن عابدین ۴/ ۲۰، الحطاب ۴/ ۹۰۹۔

نے ان کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائی)۔

اس لفظ کا فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہوتا ہے، اس میں تخبیب سے زیادہ عموم ہے۔

ب- إفساد:

۳- افساد "أفسد" کا مصدر ہے، یہ لغت میں "صلاح" کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔

اصطلاحی معنی: صاحب الکلیات نے ذکر کیا ہے کہ اصطلاح میں افساد کسی چیز کو خراب کردینے اور اس کو مناسب حال اور قابل انتفاع حالت سے نکال دینے کا نام ہے، اور حقیقت میں بلا کسی غرض صحیح کے کسی چیز کو اس کی پسندیدہ حالت سے نکال دینے کو "افساد" کہتے ہیں[۲]۔

افساد، تخبیب سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ افساد "امور مادیہ اور معنویہ" دونوں میں ہوتا ہے، جبکہ تخبیب ایک خاص قسم کا "افساد" ہے۔

ج- تحریض:

۴- تحریض "حرّض" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز پر ابھارنا اور اس کے لئے گرمی پیدا کرنا، اسی معنی میں ارشاد باری ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ"[۳] (اے نبی! مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)۔

یہ بھی تخبیب کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تحریض خیر و شر دونوں میں ہوتی ہے، جبکہ تخبیب صرف شر میں ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۵- تخبیب حرام ہے، حدیث شریف میں ہے: "لن يدخل الجنة خبّ ولا بخيل ولا منّان"[۱] (جنت میں ہرگز کوئی فسادی، کوئی بخیل اور کوئی احسان جتانے والا داخل نہ ہوگا)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "الفاجر خبّ لئيم"[۲] (فاجر فسادی اور کمینہ ہوتا ہے)، ایک اور حدیث ہے: "من خبّب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا"[۳] (جو شخص کسی کی بیوی یا غلام کو بگاڑ دے وہ ہم میں سے نہیں)، اور اس کی حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے بگاڑ اور نقصان پیدا ہوتا ہے۔

کسی کی بیوی کی تخبیب کا مطلب ہے: اس کو دھوکہ میں ڈالنا اور بگاڑنا یا اس کو طلاق کی ترغیب دینا، تاکہ خود اس عورت سے شادی کرے یا کسی دوسرے شخص سے اس کی شادی کردے، حدیث میں

---

۱ الصحاح، القاموس، المصباح مادۂ "حرش"، الکلیات ۱/۴۴ طبع دمشق۔

۲ القاموس، المصباح مادۂ "فسد"، الکلیات ۱/۲۴۹ طبع دمشق۔

۳ القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "حرض"، سورۂ انفال ۶۵۔

---

۱ حدیث: "لن يدخل الجنة خب ولا بخيل ولا منان" کی روایت ترمذی نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/۹۸ شائع کردہ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۵/۱۰ طبع [illegible])۔

۲ حدیث: "الفاجر خب لئيم" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، منذری کہتے ہیں کہ ابوداؤد نے اس کی تضعیف نہیں کی ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، سوائے بشر بن رافع کے، حالانکہ بعض حضرات نے ان کو بھی ثقہ قرار دیا ہے، قزوینی نے اس حدیث کو موضوع بتایا ہے، ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث درجۂ حسن سے نیچے نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/۹۸ شائع کردہ السلفیہ، فیض القدیر ۶/۲۵۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

۳ حدیث: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، منذری نے اس کی نسبت نسائی کی طرف بھی کی ہے (مختصر سنن ابوداؤد ۸/۵۳ طبع المعرفۃ، عون المعبود ۲/۵۰۹ طبع الہند)۔

جو لفظ "مملوک" آیا ہے وہ باندی کو بھی شامل ہے[۱]۔

بہکائی گئی عورت کی بہکانے والے سے شادی کا حکم:

۶- صرف مالکیہ نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی بیوی کو اس حد تک بگاڑ دے کہ نوبت طلاق تک پہنچ جائے، پھر وہ مفسد اس سے شادی کرے۔

تو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ نکاح دخول سے پہلے اور بعد دونوں میں فسخ کیا جائے گا، اس پر تمام فقہاء مالکیہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ یہ عورت اس مفسد کے حق میں ہمیشہ کے لئے حرام ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں ان کے یہاں دو اقوال ملتے ہیں:

ایک یہ ہے اور یہی مشہور قول ہے کہ حرمت مؤبدہ نہیں ہوگی، بلکہ اگر عورت زوج اول کے پاس لوٹ آئے اور پھر زوج اول اس کو طلاق دے دے، یا اس کو چھوڑ کر مر جائے تو اس مفسد کے لئے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حرمت مؤبدہ ہو جائے گی، اس قول کو یوسف بن عمر کے حوالے سے صاحب شرح الزرقانی نے نقل کیا ہے، اور "فاس" میں ایک سے زائد متاخرین نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے[۲]۔

یہ تفصیل مالکیہ کے یہاں ہے جبکہ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس مسئلہ کے متعلق حکم کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن اتنی بات بہرحال طے ہے کہ یہ عمل حرام ہے، جیسا کہ پہلے ذکر کردہ حدیث سے واضح ہے۔

۱ عون المعبود ۲/ ے طبع الفکر لبنان، غریب الحدیث ۲ طبع ہند۔

۲ حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ے طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۲۹ طبع دار الفکر۔

مفسد کی سزا:

۷- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس معصیت پر کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے، اس کی سزا تعزیر ہے اس شکل میں جس کو امام بہتر سمجھے، مفسد کا یہ عمل بھی ایک ایسی معصیت ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے کسی کی بیوی یا اس کی نابالغ بیٹی کو بگاڑ کر کسی دوسرے مرد سے شادی کر دی، امام محمد فرماتے ہیں: اس جرم کی وجہ سے اس کو ہمیشہ کے لئے قید کر دوں گا، یہاں تک کہ عورت کو واپس کر دے یا مر جائے، اور ہم کہتے ہیں کہ اس دھوکہ باز کو قید کر دیا جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے یا مر جائے، اس لئے کہ اس نے زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کی[۲]۔

دلالی کرنے والی عورت جو عورتوں اور مردوں کو شراب کر کے برائی پر آمادہ کرتی ہو، اس کے بارے میں حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کم سے کم اس کی سزا بھرپور مار ہے، اور اس کو تشہیر دینی چاہئے کہ تمام لوگوں کو معلوم ہو جائے تاکہ اس عورت سے بچا جائے۔

اور اگر ایسی دلال عورت جانور پر بٹھا کر اور اس کے کپڑے ڈھنگ سے سمیٹ کر، تاکہ کشف عورت نہ ہو، منادی کر دی جائے کہ یہ ہے شخص کی سزا ہے جو ایسی حرکت کرے، یعنی مردوں اور عورتوں میں بگاڑ پیدا کرے تو یہ ایک بڑی مصلحت کا کام ہوگا، یہ

۱ ابن عابدین ۳/ ے طبع مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۴/ ۳۵۴ طبع الفکر، بلغۃ السالک ۲/ ۲۰۵، ۲۰۶ ے طبع المکتبۃ التجاریۃ، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶ طبع الحلبی، الانصاف ۱۰/ ۲۳۹ طبع التراث، کشاف القناع ۶/ ۲ طبع النصر۔

۲ الفتاوی الہندیہ ۲/ ے طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۹۰ طبع مصر، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ے طبع دار المعرفہ، الاشباہ لابن نجیم ص ۱۹۹ طبع الہلال۔

بات شیخ یعنی ابن قدامہ نے کہی ہے تاکہ تشہیر اور اعلان ہو، مزید فرماتے ہیں کہ سرکاری ذمہ دار جیسے پولیس افسر کو چاہئے کہ اس کے ضرر کی تشہیر کرے، یا تو اس کو قید کر کے یا پڑوس سے ہٹا کر کہیں اور منتقل کر کے یا کسی اور طریقہ سے[1]۔

تختیم

تعریف:

۱- تختیم "تختّم" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تختم بالخاتم" یعنی اس نے انگوٹھی پہنی، اس کی اصل تین حرفی "ختم" ہے۔

"ختم" کچھ اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، نقش سے حاصل شدہ اثر، اور مجازی طور پر کسی شی کو قابل بھروسہ بنانے اور اس کی حفاظت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس میں اس حفاظت کا اعتبار کیا گیا ہے جو خطوط اور مکانات کے دروازوں کو سیل بند کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

"ختم الشئ" یعنی کسی چیز کو آخر تک پہنچانا، اسی سے "ختم القرآن" اور "خاتم الرسل" بھی ہے، اور اسی معنی میں یہ ارشاد باری ہے: "ماکان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین"[1] (محمد ﷺ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، البتہ اللہ کے رسول ہیں اور (سب) نبیوں کے ختم پر ہیں)، خاتم النبیین یعنی آخری پیغمبر، اس لئے کہ آپ ہی کے ذریعہ نبوت و رسالت کو ختم کیا گیا۔

اور مجازی معنی میں سے ہے: "لبس الخاتم" (انگوٹھی پہننا)، جو انگلی کا ایک زیور ہے، جیسے "خاتم" (تا کے کسرہ کے ساتھ)، اور اس کا اطلاق خاتَم پر بھی ہوتا ہے، خاتم، ختم،

[1] کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، ۱۲۸ طبع النصر۔

[1] سورۂ احزاب/ ۴۰۔

تختم ۲-۳

حاتام، حیتام ور اس جیسے ئی شلظ تم معنی میں جو اس مادہ سے مشتق ہیں، بعض حضرت نے دس شلظ تک شمار کیا ہے۔

نگوٹھی تو زیور ہے، یس لگتا ہے کہ سب سے پہلے سی سے مہر لگائی گئی، اس وجہ سے وہ مہر کے آلات میں داخل ہوگئی، پھر شت سے اس کا ستعمل اس کے لے ہونے لگا، گرچہ نگوٹھی مہر کے لے نہیں بنائی گئی [1]۔

فقہاء کے یہاں "تختم" کا ستعمل اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ لفاظ:

لف-تزین:

۲-تزین "تزیں" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تزینت المرأة" عورت نے زینت کا لباس پہنا، یا زینت اختیار کی، ور "تزینت الأرض بالنبات" زمین پودوں سے مزین ہوگئی ور لہلہا ٹھی، زینت یک یسا لفظ ہے جو زیب و آرائش کی تمام چیزوں ور صورتوں کو جامع ہے، امام راغب کے نزدیک "زینت" کا معنی یسی چیز ہے جو انسان کے لے کسی بھی حالت میں معیوب نہ ہو، نہ دنیا میں ور نہ آخرت میں، زینت نفسی بھی ہوتی ہے، بدنی بھی ور خارجی بھی [2]۔

تزین، تختم کے مقابلے میں زیادہ عام ہے، اس لے کہ زینت نگوٹھی سے بھی ہوتی ہے ور دوسری چیز سے بھی۔

ب-فتخ:

۳- "فتخہ" معنی ور ستعمل دونوں لحاظ سے "خاتم" سے قریب تر ہے، یہ بھی خاتم ہی کی طرح یک زیور ہے، اس کے معنی میں کئی قوال ہیں:

چنانچہ یک قول یہ ہے کہ یہ یک بڑی نگوٹھی ہے جو ہاتھ ور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نگوٹھی ہی کی طرح ہوتی ہے، خواہ جیسی بھی ہو، تیسرے قول میں یہ یک نگوٹھی ہے جو ہاتھ ور پاؤں میں پہنی جاتی ہے، نگینہ کے ساتھ بھی ستعمل ہوتی ہے ور نگینہ کے بغیر بھی، چوتھا قول یہ ہے کہ یہ نگوٹھی کی طرح کا یک چھلہ ہوتا ہے جس کو نگوٹھی کی طرح نگلی میں پہنا جاتا ہے، پانچواں قول یہ ہے کہ یہ چاندی کا حلقہ ہوتا ہے جس میں نگینہ نہیں ہوتا، گر اس میں نگینہ ہو تو وہ نگوٹھی کہلاے گی، رشاد باری تعالی: "ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها" [1] (ور پنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آیت میں "زینت" سے مراد کنگن ور "فتخہ" ہے، ور فرمایا کہ "فتخ" [2] چاندی کے چھلے ہوتے ہیں جو دونوں پاؤں کی نگلیوں میں پہنے جاتے ہیں۔ بن بری کہتے ہیں کہ "فتخہ" حقیقت میں دونوں پاؤں کی نگلیوں میں پہنا جاتا ہے [3]، اس طرح خاتم ور فتخہ اس لحاظ سے متفق ہیں کہ دونوں زینت کے کام آتے ہیں، یہیں محل استعمال، ہیئت وصورت اور وہ وصفات جس سے یہ تیار ہوتے ہیں ن کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔

---

۱ لقاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر مادۂ "ختم"۔

۲ لقاموس المحیط، تاج العروس، المفردات مادۂ "زین"۔

۱ سورۂ نور /۳۱

۲ فتخ: جمع ہے "فتخہ" کی۔

۳ القاموس المحیط، لسان العرب، الصحاح مادۂ "فتخ"۔

ج- تسوّر:

۴- تسوّر "تسوّر" کا مصدر ہے، اور لغت میں یہ بلندی اور اوپر چڑھنے کے معنی میں آتا ہے، "تسورت الحائط" اس وقت بولا جاتا ہے جب تم دیوار کو پھلانگو اور اس پر چڑھ جاؤ، اور کنگن سے مزین اور آراستہ ہونے کے معنی میں بھی یہ استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "سورته" یعنی میں نے اس کو کنگن پہنا کر آراستہ کیا، اور حدیث میں ہے: "أیسرّک أن یسوّرک الله بهما یوم القیامة سوارین من نار"[2] (کیا تجھ کو یہ پسند ہے کہ اللہ ان دونوں کے بدلے قیامت کے دن تجھ کو آگ کے دو کنگن پہنائے؟)۔

اس طرح "تسور" اور "تختم" بھی زینت ہونے کے لحاظ سے ایک ہیں، لیکن شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں مختلف ہیں۔

د- تدملج:

۵- تدملج "تدملج" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تدملج" یعنی اس نے "دملج" (لام کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) یا "دملوج" پہنا، اور دملج اور دملوج وہ زیور ہے جو بازو میں پہنا جائے (یعنی بازوبند)، اور یہ بھی کہا جاتا ہے: "ألقی علیه دمالیجه"[3] (اس نے اپنا سارا بوجھ اس پر ڈال دیا)۔

اس طرح "تدملج" بھی زینت کے اعتبار سے "تختم" کی طرح ہے، البتہ شکل وصورت، صنعت اور محل استعمال میں الگ ہے۔

ھ- تطوق:

۶- تطوق "تطوّق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تطوّق" یعنی اس نے طوق پہنا، یہ گردن کا زیور ہے، اور ہر وہ چیز جو دائرے کی شکل میں ہو "طوق" کہلاتی ہے، جیسے چکی کا طوق جو چکی کی کیل کے گرد گردش کرتا ہے، وغیرہ[1]۔

غرض "تطوق" زیب وزینت کے معاملے میں "تختم" کی طرح ہے، لیکن شکل وصورت، بناوٹ اور محل استعمال کے لحاظ سے مختلف ہے۔

و- تنطق:

۷- تنطق "تنطّق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تنطق الرجل وانتطق" یعنی مرد نے کمر میں پٹکا باندھا، "المنطق"، "النطاق" اور "المنطقة" اس چیز کو کہتے ہیں جو آدمی اپنی کمر میں باندھے، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو "ذات النطاقین" کہا گیا، اس لئے کہ وہ ایک کمربند کو دوسرے کمربند سے ملا کر پہنتی تھیں یا اس بنا پر اس کو "ذات النطاقین" کہا گیا کہ انہوں نے اپنا کمربند اس رات چاک کر کے دو کر دیا تھا جس رات نبی کریم ﷺ غار میں تشریف لے گئے تھے، ایک ٹکڑے سے آپ نے رسول اللہ ﷺ کے زاد سفر تھیلی کا منھ باندھا تھا اور دوسرے ٹکڑے سے مشکیزہ کا منھ کسا تھا[2]۔

---

۱ لسان العرب مادہ "سور"۔

۲ حدیث: "أیسرک أن یسورک الله بهما ..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے ایک قصے کے ضمن میں کی ہے، ابن القطان نے کہا ہے کہ [illegible] صحیح ہے، [illegible] کہتے ہیں: یہ ایسی سند ہے جس سے استدلال کیا جاسکتا ہے ان شاء اللہ (عون المعبود ۲/۲۲۴ طبع [illegible]، [illegible] ۲/۳۰۳ طبع دار المحاسن)۔

۳ لسان العرب، القاموس المحیط، تاج العروس، کشاف القناع ۲/۲۳۶۔

۱ القاموس المحیط، لسان العرب۔

۲ القاموس المحیط، لسان العرب۔

اسی طرح حلقہ اور خاتم دائرہ بندی کے معنی میں ایک ہیں، لیکن مادہ، شکل، حجم اور محل استعمال کے لحاظ سے الگ ہیں۔

شرعی حکم:

انگوٹھی کے استعمال کے مواقع کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں:

اول: سونے کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۸- عورتوں کے لئے سونے کی انگوٹھی باتفاق فقہاء جائز ہے، اور مردوں کے لئے حرام، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها"[2] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال کئے گئے ہیں اور مردوں کے لئے حرام)۔

نابالغ بچہ اگر سونے کی انگوٹھی پہنے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ اپنے راجح قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ بچہ کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اور کراہت پہنانے والے کے لئے ہے یعنی اس کے ولی کے لئے، مالکیہ کے یہاں راجح کے مقابلہ میں حرمت کا قول ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بچے کو سونے کی کوئی چیز پہنانا حرام ہے، جس میں انگوٹھی بھی داخل ہے، مالکیہ کا ایک قول مرجوح بھی یہی ہے، حنفیہ نے اس کو علی الاطلاق مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، اور استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا ننزعه عن الغلمان ونتركه على الجواري"[2] (ہم بچوں سے سونے کی چیز اتار دیتے تھے اور بچیوں پر چھوڑ دیتے تھے)۔

شافعیہ کا معتمد قول جس کو بعض لوگوں نے "صحیح" سے تعبیر کیا ہے، یہ ہے کہ نابالغ بچے کے لئے سونے کی انگوٹھی عورتوں کی طرح جائز ہے، ولی اپنے چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات سے آراستہ کر سکتا ہے، اس میں عید کے دن کی تخصیص نہیں ہے[3]۔

دوم: چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنا:

۹- عورت کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے جواز پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ مرد کے لئے اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان في يده، ثم كان في يد أبي بكر رضي الله عنه، ثم كان في يد عمر رضي الله عنه، ثم كان في يد عثمان رضي الله عنه، حتى وقع في بئر أريس، نقشه

---

۱ الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵۹، الکفایہ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، کشاف القناع ۲/ ۲۴۲۔

۲ حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي" کی روایت عبد الرزاق، احمد اور نسائی نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے کی ہے، شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے جو کئی صحابہ سے مروی ہے، سنن النسائی ۸/ ۱۹۰ طبع المطبعۃ المصریہ، مصنف عبد الرزاق ۱۱/ ۶۸ شائع کردہ المجلس العلمی، مسند احمد ۴/ ۳۹۲، ۴۰۷، ۳۹۴، ۴۰۷، شرح السنہ ۱۲/ ۱۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

---

۱ الدر المختار ۵/ ۲۲۹، حاشیۃ علی الکفایہ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۷۔

۲ حدیث جابرؓ: "كنا ننزعه عن الغلمان" کی روایت ابوداؤد ۴/ ۳۳۰ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

۳ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰۔

محمد رسول الله" (نبی کریم ﷺ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی تھی، وہ آپ کے ہاتھ میں رہی، آپ کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت فاروق اعظم کے ہاتھ میں رہی، پھر حضرت عثمان غنیؓ کے ہاتھ میں رہی، یہاں تک کہ وہ "اریس" میں گر گئی، اس انگوٹھی پر نقش تھا: "محمد رسول اللہ")[1]۔

حصکفی کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے حاجت مند کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا مسنون ہے، جیسے سلطان اور قاضی اور جو لوگ اس کی طرح منصب دار ہوں، اس کے علاوہ جس کو انگوٹھی کی ضرورت نہ ہو اس کے لئے ترک ہی افضل ہے[2]۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے انگوٹھی بنوانا جائز ہے، اور اگر مقصود حضور ﷺ کی اتباع ہو تو مستحب ہے، عجب اور فخر مقصود ہو تو جائز نہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی حلال ہے، خواہ اس کو کوئی عہدہ حاصل ہو یا نہ ہو، ہر شخص کے لئے اس کا پہننا جائز بلکہ مسنون ہے[4]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی مباح ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی تھی[5]۔ امام احمد کہتے ہیں: مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں، اور استدلال اس سے کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس بھی ایک انگوٹھی تھی، امام احمد سے منقول روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے، اور "التلخیص" وغیرہ میں اسی کو بالجزم ذکر کیا گیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے، "الرعایۃ" میں اسی کو پہلے ذکر کیا گیا ہے، اور بعض کا خیال ہے کہ زینت کے ارادے سے مکروہ ہے، ابن تمیم نے اسی کو قطعی قرار دیا ہے[1]۔

رہی بات بچوں کی تو تمام فقہاء کے نزدیک ان کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے[2]۔

سوم: سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی پہننا:

۱۰- مالکیہ کا قول معتمد اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ لوہا، تانبا اور سیسہ کی انگوٹھی مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ وعليه خاتم شبه من نحاس أصفر، فقال له: إني أجد منك ريح الأصنام[3] فطرحه، ثم جاء وعليه خاتم حديد فقال: مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه فقال: يا رسول الله! من أي شيء أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا"[4] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو،

---

۱ حدیث: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق وكان ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳، ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ الدر المختار علی رد المحتار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

۳ الفواکہ الدوانی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۵۸۔

۴ المجموع ۴/ ۴۶۲، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

۵ حدیث: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما من ورق" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

---

۱ کشاف القناع ۲/ ۲۳۶۔

۲ سابقہ مراجع۔

۳ یہ اس لئے فرمایا کہ انگوٹھی پیتل دھات کی تھی جس سے بھی بت بنایا جاتا ہو۔

۴ حدیث: "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ وعليه خاتم شبه ..." کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابوطیبہ ہے، ابوحاتم کہتے ہیں کہ اس کی حدیث لکھی جائے گی مگر حجت نہیں پکڑی جائے گی، ابن حبان نے "الثقات" میں لکھا ہے کہ یہ راوی غلطی کرتا ہے اور ثقات کی مخالفت کرتا ہے اور اگر یہ حدیث محفوظ بھی ہو تو مراحب ہو

اس کے ہاتھ میں ایک انگوٹھی تھی جو پیتل کی تھی، حضور اکرم ﷺ نے اس سے فرمایا: میں تم میں بتوں کی بو محسوس کر رہا ہوں، تو اس شخص نے اس انگوٹھی کو پھینک دیا، کچھ دنوں بعد پھر حاضر ہوا، اس بار اس کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا بات ہے؟ میں تمہارے جسم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے اس کو بھی اتار دیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں کس چیز کی انگوٹھی استعمال کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم چاندی کی انگوٹھی پہنو، لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جزعہ (جو سیاہ سرخ)، رانگا اور لکڑی کی انگوٹھی پہننا مردوں اور عورتوں کے لئے جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے جوہر، زمرد، زبرجد، یاقوت، فیروزہ اور موتی کا زیور پہننا جائز ہے، رہا عقیق (گہرا سرخ) تو ایک قول میں اس کی انگوٹھی پہننا مرد و عورت دونوں کے لئے مستحب ہے، جبکہ دوسرا قول صرف اباحت کا ہے، جیسا کہ مہنا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے امام احمد سے پوچھا کہ انگوٹھی کے بارے میں سنت کیا ہے؟ تو امام نے جواب دیا: قوم (حضرات صحابہ) کی انگوٹھیاں صرف چاندی کی ہوتی تھیں، صاحب "کشاف القناع" کہتے ہیں کہ "فتخ" خاتم کے معنی میں ہے۔

سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھات کی انگوٹھی کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن عابدین کے مطابق حاصل بحث یہ ہے کہ حدیث کی بنا پر چاندی کی انگوٹھی مردوں کے لئے حلال ہے، اور سونا، لوہا اور پیتل کی انگوٹھی حرام، اور پتھر کی انگوٹھی شمس الائمہ اور قاضی خان کے اختیار کے مطابق حلال ہے، استدلال رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب ایک پتھر عقیق کی حلت حضور ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہے تو دوسرے پتھروں کی حلت بھی اسی ضمن میں ثابت ہوگی، کیونکہ پتھر ہونے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ صاحب الہدایہ اور صاحب الکافی نے اس کو اختیار کیا ہے کہ پتھر کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے، ان حضرات نے "جامع الصغیر" کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے: "ولا يتختم الا بالفضة" (یعنی انگوٹھی صرف چاندی کی پہنی جائے)، اس عبارت میں احتمال ہے کہ یہ حصر سونے کی نسبت سے کیا گیا ہو، دوسرے پتھر اس میں داخل نہ ہوں، ان دونوں مآخذ کے درمیان جو فرق ہے وہ مخفی نہیں[۱]۔

شافعیہ کے یہاں بھی اس مسئلے میں اختلاف ہے، "المجموع" میں اس اختلاف کا ایک حصہ آیا ہے جو یہ ہے: صاحب الابانہ کہتے ہیں کہ لوہے اور پیتل (تانبے کی ایک قسم) کی انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، صاحب البیان نے ان کی تائید کرتے ہوئے اس میں سیسہ کی انگوٹھی کا اضافہ کیا ہے، صاحب التتمۃ کہتے ہیں کہ لوہا یا سیسہ کی انگوٹھی مکروہ نہیں ہے، اپنے آپ کو نکاح کے لئے پیش کرنے والی عورت سے متعلق حدیث کی بنا پر جس میں آپ نے اس سے نکاح کا ارادہ کرنے والے شخص سے فرمایا تھا: "انظر ولو خاتما من حديد"[۲] (دیکھو

حاصل ہوا پر محسوس کیا جائے گا۔ "التقریب" میں لکھا ہے کہ صدوق ہے مگر وہم ہوتا ہے، شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس جیسی حدیث سے شواہد میں استدلال کرسکتے ہیں، اور یہاں وہی بات ہے، عینی نے عمدۃ القاری میں اس حدیث کے بھی شواہد ذکر کئے ہیں۔ سنن ابو داؤد ۴/ ۴۲۸ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۳۹۳، ۳۹۴ شائع کردہ السلفیہ، سنن نسائی ۸/ ۱۷۲ طبع مطبعۃ المصریہ بالازہر، الفتح الربانی ۱۷/ ۳۰۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، فتح الباری ۱۰/ ۳۲۳ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۲۲/ ۳۳ طبع المنیریہ، شرح السنہ للبغوی ۱۲/ ۶۰، ۶۱۔

حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵۵، ۳۵۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۴، ۹۵، کشاف القناع ۲/ ۲۳۳۔

[۱] رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

[۲] حدیث: "انظر ولو خاتما من حديد" کی روایت بخاری نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے (فتح الباری ۹/ ۲۱۳ طبع السلفیہ)۔

لوہے کی ایک انگوٹھی مل جائے)۔

"حاشیۃ القلیوبی" میں ہے: چاندی کے علاوہ تانبا وغیرہ کی انگوٹھی میں حرج نہیں[1]۔

چہارم: انگوٹھی کا محل استعمال:

۱۱- عورت کے لئے انگوٹھی پہننے کی جگہ میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھی اس کے حق میں زینت ہے، اس لئے عورت ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں میں یا جس جگہ چاہے انگوٹھی استعمال کرسکتی ہے۔

البتہ مرد کے محل استعمال میں فقہاء کا اختلاف ہے، بلکہ یہ اختلاف بعض تمام مذاہب فقہاء میں بھی پایا جاتا ہے۔

بعض حنفیہ کا خیال ہے کہ مرد اپنے بائیں ہاتھ کی خنصر (یعنی کنارے کی چھوٹی انگلی) میں انگوٹھی پہنے، بقیہ انگلیوں میں نہیں اور نہ دائیں ہاتھ میں۔

بعض اس طرف گئے ہیں کہ دائیں ہاتھ میں پہن سکتا ہے۔

فقیہ ابو اللیث نے "شرح جامع الصغیر" میں بیان کیا ہے کہ دائیں اور بائیں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں طرح کی روایت منقول ہیں، بعض حضرات کا یہ خیال کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہل بغی (نافرمانوں) کی علامت ہے، اس خیال کی کوئی حقیقت نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے منقول صحیح روایت اس کی نفی کرتی ہیں[2]۔

امام مالک کا قول مختار یہ ہے کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں پہننا مستحب ہے، بالخصوص خنصر میں، خود امام مالک اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، ابوبکر بن العربی نے "القبس شرح الموطا" میں لکھا ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ دائیں اور بائیں دونوں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنتے تھے، لیکن مشہور یہ ہے کہ حضور ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس لئے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، بلکہ بائیں ہاتھ کی خنصر میں انگوٹھی پہننی چاہئے، اس لئے کہ حضور ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور آپ ﷺ کی اقتداء بہتر ہے، اور اس لئے بھی کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہو تو عجب وغرور کا امکان کم ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دائیں ہاتھ کی خنصر میں پہننا جائز ہے، اور اگر چاہے تو بائیں ہاتھ کی خنصر میں بھی پہن سکتا ہے، دونوں عمل نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہیں، لیکن صحیح اور مشہور یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں افضل ہے، اس لئے کہ یہ زینت ہے اور دایاں ہاتھ شرف والا ہے۔

بعض شافعیہ کا خیال ہے کہ بائیں میں افضل ہے، اور سنن ابی داؤد میں سند صحیح کے ساتھ منقول ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور سند حسن کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اپنے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے۔

شافعیہ کے نزدیک وسطی (بیچ کی انگلی) اور سبابہ (انگوٹھے سے متصل انگلی) میں انگوٹھی پہننا ممنوع ہے[2]، اس لئے کہ حضرت علیؓ

---

[1] المجموع ۴/ ۳۴۲، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

[2] رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۰۔

حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليمنى" کی روایت نسائی نے اپنی سند سے حضرت انسؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبي ﷺ كان يتختم في يمينه، ويجعل فصه في باطن كفه" (شرح السنہ کے محقق شعیب الارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، شرح السنہ ۱۲/ ۶۰، ۸۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق)۔

حدیث: "تختم النبي ﷺ في يده اليسرى" کی روایت مسلم نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان خاتم النبي ﷺ في هذه، وأشار إلى الخنصر من يده اليسرى" (صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۹ طبع الحلبی)۔

[1] حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۰۳۔

[2] المجموع ۴/ ۳۴۲، ۳۴۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

سے منقول ہے کہ انہوں نے بیچ کی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي هذه أو هذه" (رسول اللہ ﷺ نے مجھے بیچ اس انگلی یا اس انگلی میں انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا)[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کے بالمقابل بائیں ہاتھ کے خنصر میں انگوٹھی پہننا زیادہ بہتر ہے، اس کی صراحت صالح کی روایت میں ہے، اور اثرم وغیرہ کی روایت میں دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، دارقطنی وغیرہ کہتے ہیں کہ محفوظ بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور وہ بھی خنصر میں، تاکہ بالکل کنارے رہے اور ہاتھ میں لگنے والی چیزوں سے زیادہ ملوث وخراب نہ ہو، اور اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ میں کچھ لینے اور پکڑنے میں رکاوٹ نہیں ہوتی۔

حنابلہ کے نزدیک سبابہ اور وسطیٰ میں انگوٹھی پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح روایت میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اور ابہام (انگوٹھا) اور بنصر (بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی انگلی) کے بارے میں حنابلہ کے ظاہر اقوال سے لگتا ہے کہ اس میں انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ خنصر افضل ہے، اس لئے کہ نص میں اسی کا ذکر آیا ہے[2]۔

پنجم: مرد کی انگوٹھی کا وزن:

۱۲- مرد کی انگوٹھی کا جائز وزن کیا ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک حصکفی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مرد ایک مثقال سے زیادہ وزن کی انگوٹھی نہیں پہن سکتا[1]۔

ابن عابدین نے صاحب الذخیرہ کے قول کو ترجیح دی ہے، وہ یہ کہ ایک مثقال سے بھی کم ہو، پورے ایک مثقال تک وزن نہ پہنچے، اور استدلال اس روایت سے کیا ہے جس میں ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا"[2] (تم چاندی کی انگوٹھی بناؤ لیکن ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی دو درہم شرعی یا اس سے کم وزن تک جائز ہے[3]، اگر دو درہم سے زائد ہو تو حرام ہے[4]۔

شافعیہ نے جائز انگوٹھی کے لئے وزن کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، خطیب شربینی کہتے ہیں کہ اصحاب شافعیہ نے جائز انگوٹھی کی مقدار سے تعرض نہیں کیا ہے، غالباً انہوں نے اس چیز کو عادت اور اہل علاقہ کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے جو مقدار عرف وعادت سے زائد ہوں وہ اسراف ہوگی، یہی قول معتمد ہے، اگرچہ اذرعی کا بیان یہ ہے کہ درست بات یہ ہے کہ اس کی حد ایک مثقال سے کم متعین کرنی ہوگی، اس لئے کہ صحیح ابن حبان اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے لوہے کی

---

۱ حدیث "نهاني رسول الله ﷺ أن أتختم في أصبعي..." کی روایت مسلم ۳/ ۱۶۵۹ طبع الحلبی نے کی ہے۔

۲ کشاف القناع ۲/ ۲۳۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۲۔

---

۱ مثقال ۲۰ قیراط کے مساوی ہوتا ہے جو آج کے لحاظ سے ۴٫۲۵ گرام کے برابر ہے، یعنی ۴ چار گرام۔

۲ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔ حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت کی جا چکی ہے۔

۳ درہم شرعی کا وزن ۲٫۹۷۵ گرام کے برابر ہے۔

۴ جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۔

انگوٹھی پہننے والے سے فرمایا: "مالي أرى عليك حلية أهل النار فطرحه وقال يا رسول الله من أي شيء أتخذه؟ قال اتخذه من ورق ولاتتمه مثقالا" (کیا بات ہے؟ میں تم پر اہل جہنم کا زیور دیکھ رہا ہوں، اس شخص نے یہ سن کر انگوٹھی اتار دی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چاندی کی بناؤ اور ایک مثقال تک نہ پہنچے)۔ اذرعی کہتے ہیں کہ شافعیہ کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس حدیث کے خلاف ہو، بلکہ یہ حدیث شربینی کے بیان کے بھی خلاف نہیں، اس لئے کہ احتمال ہے کہ ان کے علاقے میں یہی عرف وعادت رہی ہو جو حدیث میں مذکور ہے[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک مثقال یا اس سے بھی زائد وزن کی انگوٹھی بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے، جب تک کہ عام استعمال سے خارج نہ ہو، ورنہ حرام ہوگا، اس لئے کہ حنابلہ کے مطابق اس میں اصل تحریم ہے، البتہ مقدار معتاد فعل نبی اور فعل صحابہ کی وجہ سے اس سے خارج ہے[3]۔

ششم: مرد کی انگوٹھیوں کی تعداد:

۱۳- مرد بیک وقت کتنی انگوٹھیاں رکھ سکتا ہے؟ فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے ایک سے زائد انگوٹھی رکھنا جائز نہیں ہے، دو انگوٹھیاں رکھنا حرام ہے، چاہے وہ شرعا مباح وزن کے حدود ہی میں ہوں[1]۔

فقہاء شافعیہ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے، صاحب مغنی المحتاج نے اس اختلاف کا ایک حصہ نقل کیا ہے، وہ یہ ہے: "الروضہ" اور اس کی اصل میں ہے کہ اگر مرد کئی انگوٹھیاں اس لئے بنوائے کہ ان کو یکے بعد دیگرے پہنے گا تو جائز ہے، اس عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ بنوانا تو جائز ہے مگر پہننا نہیں، حالانکہ یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، اس میں زیادہ قابل اعتماد قول یہ ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مرد چاندی کی کئی انگوٹھیاں بنوالے تو جواز کا قول زیادہ ظاہر ہے بشرطیکہ قدر معتاد سے خارج نہ ہو، اسی طرح مرد اگر بیک وقت دو یا دو سے زائد انگوٹھیاں پہنے تو قول ظاہر کے مطابق جائز ہے، شرط وہی ہے کہ قدر معتاد سے زائد نہ ہو[3]۔

اس مسئلے میں ہمیں حنفیہ کا کلام نہیں ملا۔

ہفتم: انگوٹھی پر نقش کا مسئلہ:

۱۴- انگوٹھی پر نقش باتفاق فقہاء جائز ہے، اسی طرح اس کے جواز پر بھی اتفاق ہے کہ صاحب خاتم کا نام اس پر نقش کیا جائے، اللہ تعالیٰ کے نام اور الفاظ ذکر کے نقش کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام اور ذکر کے الفاظ بھی انگوٹھی پر نقش کرانا جائز ہے، البتہ بیت الخلاء جاتے وقت استنجاء میں اس کو چھپالیا اور بوقت استنجاء دائیں ہاتھ میں پہن لیا جائے۔

۱ حدیث: "مالي أرى عليك حلية أهل النار" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ کے تحت گذر چکی ہے۔
۲ مغنی المحتاج ۱/۳۹۲۔
۳ کشاف القناع ۲/۲۳۹۔

۱ جواہر الاکلیل ۱/۱۰۔
۲ مغنی المحتاج ۱/۳۹۲۔
۳ کشاف القناع ۲/۲۳۸۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر ذکر اللہ کے الفاظ خواہ قرآنی ہوں یا غیر قرآنی، صراحت کے ساتھ لکھنا مکروہ ہے، اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں ایسے نقش والی انگوٹھی پہن کر نہ جائے، "الفروع" میں لکھا ہے کہ غالباً امام احمد بن حنبل نے اسی وجہ سے اس کو مکروہ کہا ہے، صاحب الفروع کہتے ہیں کہ کراہت کی اس کے سوا کوئی دلیل مجھے نہیں ملی، حالانکہ دلیل کی ضرورت ہے، دراصل یہ ہے کہ کوئی دلیل کراہت موجود نہیں ہے، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انگوٹھی پر کسی جاندار کی صورت نقش کرنا حرام ہے اور ایسی انگوٹھی کا پہننا بھی حرام ہے، تصویر والی انگوٹھی کا حکم وہی ہے جو تصویر والے کپڑے کا ہے، بعض حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر جاندار کی تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دور سے نظر نہ آئے تو اس کا نقش بنانے میں کوئی حرج نہیں [1]۔

ہشتم: انگوٹھی کا نگینہ:

۱۵ – عام طور پر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مرد کی جائز انگوٹھی میں چاندی یا کسی دوسری دھات کا نگینہ استعمال کرنا حسب ذیل تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی انگوٹھی میں عقیق، فیروزج یا یاقوت وغیرہ کا نگینہ لگانا جائز ہے، اور حفاظت کے نقطہ نظر سے نگینے کا سوراخ بند کرنے کے لئے سونے کی کیل استعمال کرنے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ بہت تھوڑی مقدار ہے، یہ کپڑے میں گوٹ کے مانند ہے، اس لئے ایسی انگوٹھی پہننے والے کو سونا پہننے والا نہیں کہا جائے گا، مرد اپنی انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرونی رخ کی طرف رکھے، برخلاف عورتوں کے کہ وہ جیسے چاہیں رکھ سکتی ہیں، اس لئے کہ انگوٹھی عورتوں کے لئے زینت ہے مردوں کے لئے نہیں [2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کے نگینہ میں چاندی کے استعمال میں مضائقہ نہیں [1]، پھر اس کی تشریح میں ان کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ چاندی کا نگینہ، لوہا، تانبا، اور سیسہ کے علاوہ کسی جائز چیز مثلاً چمڑہ، لکڑی، وغیرہ سے تیار شدہ انگوٹھی میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ پوری انگوٹھی چاندی کی ہو، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے: "كان خاتم رسول الله ﷺ من ورق وكان فصه حبشيا" [2] (رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی چاندی کی تھی، اور انگوٹھی کا نگینہ حبشی تھا) یعنی اس کا بنانے والا حبشی تھا، یا یہ کہ وہ اہل حبشہ کے طرز کا بنا ہوا تھا، اس طرح یہ اس روایت کے منافی نہ ہوگی جس میں ہے: "أن فصه منه" (یعنی انگوٹھی کا نگینہ بھی اسی دھات کا تھا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے ایسی انگوٹھی کا پہننا جائز نہیں ہے جس میں سونا ملا ہوا ہو، چاہے اس کی مقدار کم ہی کیوں نہ ہو۔

فقہاء مالکیہ کا کہنا ہے کہ انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی سے متصل رکھے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کی سنت اسی طرح منقول ہے، اور اتباع سنت افضل ہے، پھر جب استنجاء کا ارادہ ہو تو اس کو نکال کر رکھ دے، جیسا کہ بیت الخلاء میں جاتے وقت اس کو نکال دیا جاتا ہے [3]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی کا استعمال نگینہ کے ساتھ ہو یا غیر نگینہ کے دونوں جائز ہیں، اور نووی نے مزید کہا ہے کہ نگینہ کو ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھے یا پشت کی طرف دونوں جائز ہے، البتہ اندر کی طرف رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث وارد

[1] الدر المختار علی الدر المختار ۵ / ۲۳۰، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۳۶۰، المجموع ۴ / ۴۳۰، قلیوبی و عمیرہ ۲ / ۲۴، مطالب اولی النہی ۲ / ۹۵۔

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۵ / ۲۳۰، الاختیار لتعلیل المختار ۴ / ۵۹۔

[2] حدیث: "كان خاتم رسول الله ﷺ من ورق..." کی روایت مسلم (مسلم ۳ / ۱۶۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

[3] حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۳۵۸، ۳۶۰، جواہر الاکلیل ۱ / ۱۰۔

تختم ۱۶-۱۷

ہوئی ہیں، قلیوبی کہتے ہیں کہ نگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کے اندرون کی طرف رکھنا مسنون ہے ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کو پنی نگوٹھی میں اسی جنس یا دوسری جنس کا نگینہ لگانے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بخاری شریف میں حضرت انس کی حدیث ہے: "کان فصه منه" (حضور ﷺ کی نگوٹھی کا نگینہ نگوٹھی ہی کی جنس سے تھا)، جبکہ مسلم کی روایت کے لفظ ہیں: ''کان فصه حبشیا'' (آپ کا نگینہ حبشی تھا)۔

حنابلہ کی رائے میں مرد کے لئے نگوٹھی کے نگینے میں سونا ستعمال کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ بہت تھوڑا ہو، اس رائے کو ابوبکر عبدالعزیز، مجد الدین بن تیمیہ و تقی الدین بن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، امام احمد کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، ور بن رجب کا میلان بھی اسی طرف ہے، ''الانصاف'' میں لکھا ہے: یہی صحیح ور یہی مذہب ہے، ''فتاوی المصریہ'' میں ہے کہ سونے کا وہ تھوڑا حصہ جو پیشے علاوہ مثلاً نقش و نگاری وغیرہ کے تابع ہو، امام احمد کے صحیح قول کے مطابق جائز ہے۔

مگر قاضی ور ابو الخطاب نے تحریم کو اختیار کیا ہے، ور ''شرح منتہی'' کے ''باب لآنیہ'' میں اسی کو قطعی قرار دیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک فضل یہ ہے کہ مرد پنی نگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کی پشت سے متصل رکھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ایسا ہی کرتے تھے[۲] حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کا یہی معمول نقل کیا گیا ہے[۳]۔

نہم: وضو میں نگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۶- جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ گر نگوٹھی کافی تنگ ہو ور نیچے تک پانی پہنچنے کا یقین نہ ہو تو وضو میں ہاتھ دھوتے وقت نگوٹھی کو حرکت دینا واجب ہے، ور گر نگوٹھی کشادہ ہو یا تنگ ہی ہو مگر اس کے نیچے پانی پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس کو حرکت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ وضو کے وقت نگوٹھی کو حرکت دینا واجب نہیں ہے گرچہ وہ تنگ ہو، بشرطیکہ نگوٹھی حد جواز کے اندر ہو، گر حد جواز سے باہر ہو ور کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ ہو رہی ہو تو نگوٹھی کو ہاتھ سے نکالنا ضروری ہے ورنہ نہیں، پانی کے لئے کھال تک پہنچنے سے رکاوٹ بننے کی صورت میں انگلی سے نکالنے کا حکم، ناجائز نگوٹھی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر رکاوٹ کا یہی حکم ہے، جیسے موم نا رکوں او میل کچیل[۱]۔

دہم: غسل میں نگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۷- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ اس غسل کے تحقق کے لئے جو شرعاً کافی ہو پورے بدن کو دھونا ضروری ہے، یہاں تک کہ نگوٹھی وغیرہ کے نیچے دھونا بھی ضروری ہے، اس لئے غسل کے وقت نگوٹھی کو حرکت دینی چاہئے تاکہ پانی نیچے پہنچ جائے، ور گر نگوٹھی تنگ ہو ور پانی نیچے تک نہ پہنچ رہا ہو تو نگوٹھی کو نکال دینا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک غسل میں ظاہر جسم کو دھونا واجب ہے، ور نگوٹھی کو حرکت دینا لازم نہیں جیسے کہ وضو میں ہے، ابن مواز نے اس کی صراحت کی ہے، ابن رشد کا اس میں ختلاف ہے[۲]۔

---

[۱] المجموع ۴/ ۴۶۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۔

[۲] حدیث: "جعل النبي ﷺ فص خاتمه" کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالک سے ان لفظوں میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ لبس خاتم فضة في يمينه، فيه فص حبشي، كان يجعل فصه مما يلي كفه" صحیح مسلم ۳/ ۱۶۵۸ طبع الحلبی۔

[۳] کشاف القناع ۲/ ۲۳۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۹۳۔

[۱] رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، مسائل الإمام أحمد ص۸۔

[۲] رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۰۳، الخرشی ۱/ ۱۱، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، کشاف القناع ۱/ ۵۵۔

یازدہم: تیمم میں انگوٹھی نکالنا:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کرنے والے پر انگوٹھی نکالنا واجب ہے، تاکہ مسح کے وقت مٹی اس کے نیچے تک پہنچ جائے، انگوٹھی کو محض حرکت دینا کافی نہیں، اس لئے کہ مٹی کثیف چیز ہے، انگوٹھی کے نیچے تک سرایت نہیں کرسکتی، برخلاف وضو کے پانی کے کہ وہ سرایت کرسکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تیمم میں پورے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا واجب ہے، اس لئے یا تو انگوٹھی اتار دے یا حرکت دے[1]۔

دوازدہم: نماز میں انگوٹھی سے کھیلنا:

۱۹- فقہاء کے نزدیک نماز میں عبث (لغو حرکت) مکروہ ہے، اور "عبث" سے مراد ایسی حرکت ہے جو نمازی کے فائدے کی نہ ہو، مثلاً اپنا کپڑا سمیٹنا، اور کپڑا، جسم، کنکر اور انگوٹھی وغیرہ سے کھیلنا، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جسے "صلاۃ" کے باب میں مکروہات ومبطلات پر گفتگو کے ذیل میں دیکھا جائے[2]۔

سیزدہم: محرم کی حالت میں انگوٹھی پہننا:

۲۰- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا جائز ہے، اس لئے کہ انگوٹھی پہننا نہ لباس پہننا ہے اور نہ جسم کو ڈھانپنا ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: تم لوگ اپنا زاد سفر اپنے ساتھ باندھ لو (یعنی کمر میں پیٹی باندھ لو جس میں خرچ کی تھیلی ہو)، حضرت ابن عباسؓ نے محرم کو انگوٹھی پہننے اور پیٹی باندھنے کی اجازت دی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک محرم مرد کے لئے حالت احرام میں انگوٹھی پہننا حرام ہے، چاہے دو درہم کے وزن کے بقدر ہی چاندی کیوں نہ ہو، اور اگر محرم دیر تک انگوٹھی پہنے رہے تو فدیہ واجب ہوگا[1]۔

چہاردہم: انگوٹھی کی زکاۃ:

۲۱- مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ مباح زیورات (جن میں عورت کے لئے سونا یا چاندی کی انگوٹھی، اور مرد کے لئے چاندی کی جائز انگوٹھی شامل ہے) میں زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جائز استعمال کی وجہ سے اس میں افزائش کا پہلو باقی نہ رہا، پس یہ استعمال کے کپڑوں اور استعمال وکام کے جانوروں کے حکم میں ہوگئے۔

حنفیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ مرد کے لئے مباح چاندی کی انگوٹھی میں زکاۃ ہے بشرطیکہ نصاب پایا جائے اس میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ چاندی ثمن خلقی ہے، لہذا اس کی زکاۃ دی جائے گی، خواہ وہ جس حال میں ہو[2]، اس کی تفصیل زکاۃ کی بحث میں ہے۔

پانزدہم: شہید اور غیر شہید کے ساتھ انگوٹھی کے دفن کا مسئلہ:

۲۲- دفن سے قبل میت کے جسم سے اس کے زیورات، انگوٹھی وغیرہ

1- ابن عابدین علی الدر المختار [illegible] ۱۵۸، جواہر الإکلیل [illegible] ۲۷، مغنی المحتاج [illegible] ۱۰۰، کشاف القناع [illegible] ۸۷۔

2- ابن عابدین علی الدر المختار [illegible] ۳۰، جواہر الإکلیل [illegible] ۵۵، قلیوبی وعمیرہ [illegible] ۹۰، مغنی المحتاج [illegible] ۹۹، کشاف القناع [illegible] ۲۷۔

1- ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۸، ۵، المغنی ۳/ ۳۰۵۔

2- ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳، المغنی ۳/ ۵۔

نکال لی جائیں گی[1]، اس لئے کہ میت کے ساتھ ان کو دفن کرنا اضاعت مال ہے اور یہ ممنوع ہے، رہا شہید کا معاملہ تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ دفن کرنے سے قبل اس کے جسم سے کھال کی بنی ہوئی چیز، ہتھیار، پوستین اور اس کے اندر کی چیز، خف، پیٹی، ٹوپی اور ہر ایسی چیز جو عام طور پر پہنی نہیں جاتی، نکال لی جائے گی، انگوٹھی بھی اسی میں داخل ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ ہے، اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے احد کے شہداء کے بارے میں حکم دیا: "أن ينزع عنهم الحديد والجلود، وأن يدفنوا في ثيابهم بدمائهم"[2] (ان کے جسم سے لوہا اور کھالیں نکال لی جائیں، اور ان کو ان کے کپڑوں سمیت خون آلود حالت میں دفن کردیا جائے)، اس لئے کہ شہید پر کوئی چیز محض اس لئے چھوڑی جاتی ہے کہ وہ کفن بن جائے، اور کفن پوشی کا مقصد پردہ ہے، جبکہ انگوٹھی کا مقصد یہ نہیں ہے، اس لئے وہ اتار لی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہید کو خف، ٹوپی اور پیٹی سمیت دفن کردینا مستحب ہے جبکہ اس کی قیمت کم ہو، اسی طرح معمولی قیمت کی انگوٹھی بھی شہید کے ہمراہ دفن کردی جائے گی، اس کو نکالنے کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ قیمتی نگ والی ہو[3]۔

---

۱ کشاف القناع ۲/ ۹۷۔

۲ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بقتلى أحد ..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، شوکانی کہتے ہیں کہ ان دونوں کی سند میں علی بن عاصم واسطی ہیں اور ان کے بارے میں ایک جماعت نے کلام کیا ہے اور دوسرے راوی عطاء بن سائب بھی متکلم فیہ ہیں (عون المعبود ۳/ ۹۸ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۸۵ طبع الحلبی، نیل الاوطار ۴/ ۲۱ طبع العثمانیہ)۔

۳ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۶۱۰، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰، کشاف القناع ۲/ ۹۷، ۹۹، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۰۔

تخدیر

تعریف:

۱- "خدر" (حرکت کے ساتھ) ایک قسم کا ڈھیلا پن ہے، جو بعض عضو یا پورے جسم پر طاری ہوتا ہے، اور "خدر" کے معنی سستی اور ڈھیلا پن کے ہیں۔

"خدّر العضو تخديراً" کا معنی ہے: اس نے عضو کو بے حس بنادیا، احساس کو زائل کرنے کے لئے جسم میں نشہ آور دوا داخل کی۔

کہا جاتا ہے: "خدّره الشراب وخدّره المرض" (شراب نے اس کو بے حس بنادیا اور مرض نے اس کو بے جان کردیا)۔

"مخدّر" وہ مادہ ہے جو انسان اور حیوان میں احساس وشعور کے کم یا زیادہ فقدان کا سبب ہے، جیسے بھنگ، حشیش اور افیون، اس کی جمع مخدرات ہے، یعنی نشہ آور چیزیں[1]۔

فقہاء "تخدير" کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفتیر:

۲- "فتر عن العمل فتوراً" (وہ کام میں سست پڑ گیا) اس کی

---

۱ لسان العرب، تاج العروس، الوسیط مادہ "خدر"۔

حدت ختم ہوگئی، ور وہ شدت کے حد نرم پڑ گئی، کی سے یہ ہے کہ جب گرمی کا زور کم ہوجاتا ہے تو کہا جاتا ہے: "فتر الحر" ،
چنانچہ تفتیر کا مطلب ہے حدت و زور کو توڑنا، و شدت کے حد نرمی پیدا کرنا، اس تفصیل کے مطابق تفتیر میں تخدیر کے باعتبار زیادہ عموم ہے، اس سے کہ تخدیر، تفتیر کی یک قسم ہے۔

ب- إغماء:

۳- "أغمي عليه" اس کو یسی حالت پیش آئی کہ جس نے ساری حس و حرکت کو ختم کردیا۔ غماء کسی نشہ آور مادہ کے غیر پیش آنے والی یک کیفیت ہے جو وقتی طور پر قوی ور عصاب کو معطل کردیتی ہے۔

اس طرح تخدیر، غماء سے لگ ہے[۲]۔

ج- إسکار:

۴- "أسکره الشراب" شراب نے اس کی عقل زائل کردی، سکار کا مطلب شراب کے ذریعہ عقل زائل کرنا ہے نہ کہ حس و حرکت ختم کرنا، اس طرح تخدیر میں سکار سے زیادہ عموم ہے[۳]۔

تخدیر کے ہم معنی کچھ اور بھی لفاظ ہیں، مثلاً "مفسد" (عقل کو زائل کرنے والی دوا) ور "مرقد" (خواب آور دوا)، حطاب کہتے ہیں: "یک فائدہ جو فقیہ کے کام آسکتا ہے یہ ہے کہ مسکر، مفسد ور مرقد کے فرق کو جان لیا جائے، مسکر یسی چیز کو کہتے ہیں جو عقل زائل کردے حواس کو نہیں، ور سرمستی و سرشاری کی کیفیت پیدا کرے، مفسد یسی چیز ہے جو عقل کو زائل کرے حواس کو نہیں، ور سرمستی و سرشاری کی کیفیت پیدا نہ کرے، مثلاً "عسل البلادر"، ور "مرقد" اس کو کہتے ہیں جو عقل ور حواس دونوں کو زائل کردے، جیسے سیکران (یک قسم کی گھاس)[۱]۔

شرعی حکم:

۵- نشہ آور مادے کئی قسم کے ہوتے ہیں جو سباب کے ختلاف کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں، ن سے یہ مادے کشید کیے جاتے ہیں:

نشہ آور شیاء مثلاً حشیش[۲]، فیون[۳]، قات[۴]،

۱ المصباح المنیر "فتر"۔
۲ المعجم الوسیط، التعریفات جرجانی۔
۳ المصباح المنیر مادہ "سکر"۔

۱ الحطاب ۱/ ۹۰، القاموس الکبری المکتبہ ۲/ ۲۳۳۔
۲ حشیش: اس لفظ کا اطلاق مشرق میں عام طور پر یک نشہ آور مادہ پر ہوتا ہے جو (ق) حوث سے پودوں سے حاصل ہوتا ہے، ور مزید شیاء تیار کرنے کے لئے اس میں پودے کے مختلف اجزاء ستعمال کئے جاتے ہیں، تیار کردہ شیاء کے مختلف نام ہیں مثلاً البانج، الکراس، الجنجا اور الکیف وغیرہ۔
اس تسمیہ کہتے ہیں کہ حشیش کا ظہور سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے آخر میں تاتاریوں کی حکومت کے ظہور کے وقت ہوا (مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، موسوعۃ العربیۃ المیسرہ ص ۷۰۳)۔
۳ افیون کا اطلاق اس دودھیا رس پر ہوتا ہے جس کو خشک کیا جاتا ہے جو ناپختہ خشخاش کا پھل چیر کر حاصل کیا جاتا ہے، افیون میں ور بہت سے قیمتی اجزاء قلویات پائے جاتے ہیں جن میں سے مورفین، کوڈین، پاپاورین، تھیبائین وغیرہ خاص اہمیت رکھتے ہیں (المعجم الوسیط مادہ فیون، الموسوعۃ العربیۃ المیسرہ ص ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵ طبع بولاق)۔
۴ قات: سدا بہار درخت کی نوع کا یک پودا ہے جس کی کاشت یمن و حبشہ میں کی جاتی ہے جو سرخ رنگ میں پھیلی ہوئی جاتی ہیں، اس کا خوشبو دار سبز پتوں کے لعاب کو چبایا جاتا ہے، جس سے معمولی سا نشہ اور سستی پیدا ہوتی ہے، اس کی صل جگہ حبشہ ہے مگر یمن میں بھی اس کی کاشت بڑے پیمانے پر ہوتی ہے اس کو عرب کی چائے کہا جاتا ہے (المعجم الوسیط، المنجد، موسوعۃ العربیۃ المیسرہ ص ۳۵۹)۔

کوکین[1]، بھنگ[2]، [illegible][3]، جوزۃ الطیب[4]، برش[5] وغیرہ کا استعمال خواہ چبا کر ہو یا دھونی یا کسی اور ذریعہ سے، عقل کو زائل کر دیتا ہے، اور کبھی اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ صحت، عقل کے زوال کا سبب بنتی ہے اور جسم اور اخلاق کے اعتدالی حال کو بدل دیتی ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقل کو زائل کر دے وہ حرام ہے اگرچہ اس سے کوئی طرب و مستی حاصل نہ ہو، اس لئے کہ عقل کو زائل کرنے کی حرمت پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی غرض یا مجبوری ہو جو شرعی طور پر معتبر ہو[6]۔

۶- جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عقل کو زائل کرنے والی نشہ آور چیزوں کا استعمال حرام ہے، اگرچہ وہ طرب انگیز شدت پیدا نہ کرے جس سے بالعموم کوئی سیال مسکر خالی نہیں ہوتا۔

جس طرح سیال مسکرات میں حکم ہے کہ جس کا کثیر مسکر ہو اس کا قلیل بھی حرام ہے، اسی طرح انسانی جسم و عقل کو نقصان پہنچانے والی جامد نشہ آور اشیاء بھی علی الاطلاق حرام ہیں۔

۱ کوکین: کوکا کے پتوں سے تیار ہوتا ہے، اس کا استعمال طب میں جراحی اور بے ہوشی کے لئے ہوتا ہے، بعض لوگ اس کو عادتاً استعمال کرتے ہیں حالانکہ اس کا مسلسل استعمال عصبی نظام میں ضعف پیدا کرتا ہے جو موت کا باعث ہوتا ہے، الموسوعۃ العربیۃ المیسرہ ص ۱۵۰۶۔

۲ بھنگ: ہندوستانی نوع کا ایک پودا ہے جس کے ٹکڑوں سے ... کر کے بے ہوش کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، المعجم الوسیط، مادہ "بنج"۔

۳ [illegible]: ایک پودا ہے جس میں قات جیسی تاثیر ہوتی ہے، الفتاوی الفقہیہ الکبری ۴/ ۲۲۵۔

۴ جوزۃ الطیب: اس کا نام اس لئے ہے کہ خوشبودار ہوتا ہے اور عطر وغیرہ میں اس کے استعمال کی وجہ سے ہے، یہ ایک پھل ہے جس کا درخت لانبا ہوتا ہے، شائع کردہ دار الاطلال، طبع محمد علی صبیح۔

۵ برش: یہ افیم اور بھنگ کا مرکب ہے، مذکورہ دار الاطلال ص ۹۹۔

۶ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۴/ ۹۸، ۲۰۴، ۲۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مقدار استعمال نقصان دہ حد تک ہو، اس حکم میں وہ مقدار شامل نہیں ہے جو بطور دوا استعمال کی جائے، اس لئے کہ اس کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کی بنا پر ہے۔

۷- اسی بنا پر بھنگ، حشیش اور افیم کا استعمال علاج کی حالت کے سوا کسی بھی حالت میں حرام ہے، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں مفسد عقل ہیں، ان کے استعمال کرنے والے کو نقصان ہوتا ہے، وہ ذکر اللہ اور نماز وغیرہ سے غافل ہو جاتا ہے، لیکن ان کی حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ اس سے پیدا ہونے والے نتائج کی بنا پر ہے۔

۸- ''جوزۃ الطیب'' کی نقصان دہ اور نشہ آور مقدار بھی حرام ہے، اس لئے کہ یہ بھی مزیل عقل ہے، البتہ اس کی حرمت حشیش کی حرمت سے کمتر ہے[1]۔

۹- فقیہ ابوبکر بن ابراہیم المقری الحرازی الشافعی نے ''قات'' کی تحریم سے متعلق اپنی کتاب میں قات کی حرمت کے بارے اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے اس کے کھانے سے اپنے دین و بدن میں نقصان محسوس کیا تو میں نے اس کا کھانا ترک کر دیا، اس لئے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ نقصان پہنچانے والی چیزوں کی حرمت مشہور ہے، ''قات'' کا ایک نقصان یہ ہے کہ اس کو کھانے والا اپنے طور پر راحت و طرب محسوس کرتا ہے، طبیعت میں خوشگواری پیدا ہوتی ہے اور غم دور ہو جاتا ہے، مگر دو گھنٹے کے بعد طبیعت بوجھل ہونے لگتی ہے، غموم وہموم کا کافی دباؤ ہو جاتا ہے اور بالآخر اخلاق و عادات بگڑ کر رہ جاتے ہیں، فقیہ حمزہ ناشری بھی اس کی تحریم کے قائل ہیں[2]۔

۱ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۲۳، دسوقی ۴/ ۳۵۲، ۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، القلیوبی ۴/ ۱۹۹، ۲۰۳، فتاویٰ ابن حجر ۴/ ۲۲۳، ۲۳۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۸، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ص ۱۰۹۔

۲ الفتاوی الکبری الفقہیۃ لابن حجر ۴/ ۲۲۵، ۲۲۴ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

ستدلال حضرت م سمہؓ کی اس حدیث سے ہے: "آں اسبی ﷺ نھی عن کل مسکر و مفتر" (نبی کریم ﷺ نے ہر نشہ آور ورفتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

تخدیرات (نشہ آور شیاء) کی حرمت کے دلائل:

۱۰ – حرمت کی بنیاد وہ روایت ہے جس کو امام احمد نے پنی مسند میں اور ابوداؤد نے پنی سنن میں حضرت ام سلمہؓ کے حوالے سے سند صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے، حضرت م سلمہ فرماتی ہیں: "نھی رسول اللہ ﷺ عن کل مسکر و مفتر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور ورفتور انگیز چیز سے منع فرمایا ہے)۔

علماء نے کہا ہے کہ "مفتر" ہر وہ چیز ہے جو انسان کے عضاء میں سستی ور بے حسی پیدا کرے، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث خصوصیت کے ساتھ حشیش کی حرمت ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ وہ نشہ لاتی ہے، بے حسی پیدا کرتی ہے اور اعضاء جسم کو ڈھیلا کر دیتی ہے۔

قرافی ور ابن تیمیہ نے حشیش کی حرمت پر جماع نقل کیا ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جو اس کو حلال سمجھے وہ کافر ہے، ئمہ اربعہ اس سلسلے میں خاموش ہیں، اس لئے کہ ان کے دور میں اس کا وجود ہی نہیں تھا، اس کا ظہور تو چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کی بتداء میں تاتاری حکومت کے ظہور کے وقت ہوا[۳]۔

تخدیرات کی طہارت ونجاست کا مسئلہ:

۱۱ – جامد مخدرات (نشہ آور شیاء) جمہور فقہاء کے نزدیک پاک ہیں نجس نہیں ہیں، گرچہ ان کا ستعمال کرنا حرام ہے، اور صرف پانی میں سے پگھلا دینے سے وہ ناپاک نہیں ہوں گے چاہے اس سے پینے کا ارادہ یوں نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ شرعاً مسکرات کی نجاست کا حکم سیال چیزوں کے ساتھ خاص ہے، اس میں خمر کو بنیادی ہمیت حاصل ہے جس کو قرآن کریم میں "رجس" کہا گیا ہے، یہی حکم دیگر سیال مسکرات کا بھی ہے۔

ابن دقیق العید نے تو جامد مسکرات کی طہارت پر جماع نقل کیا ہے۔

جبکہ دوسری طرف بعض حنابلہ نے اس کی نجاست کے حکم کو ترجیح دی ہے۔

اس کی تفصیل نجاست کے باب میں ہے۔

تخدیرات کے عادی شخص کا علاج:

۱۲ – ابن حجر مکی شافعی سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو فیم ور حشیش وغیرہ کا سخت عادی ہو ور اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ ان کا ستعمال ترک کر دے تو ہلاک ہو جائے گا، تو نہوں نے جواب دیا کہ ستعمال نہ کرنے پر گر اس کی ہلاکت یقینی ہو[۲] تو اس کے لئے نشہ کا ستعمال جائز بلکہ جان بچانے کی مصلحت کے پیش نظر واجب ہے، جیسا کہ مضطر کے لئے میتہ کا مسئلہ ہے، البتہ اس شخص پر لازم ہے

ابن عابدین ۵/۲۹۵، ۳۲۳، الدسوقی ۴/۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۸۷، الہیتمی ۱۹/۲۰۳، فتاوی ابن حجر ۴/۲۲۳، ۲۳۴، مطالب اولی النہی ۱/۲۳، المبدع ۱/۳۵۳، اشرح الصغیر ۱/۴۳ طبع دار المعارف مصر، ۹۰۶، ۲۰ متہ صفحہ ۹۹۔

۲ علم الاطباء کے ذریعے سے حاصل شدہ یقین یا غالب گمان ہونا ضروری ہے۔

ابن حجر نے پنے فتاوی میں "تات" کے موضوع پر مستقل رسالہ تالیف کیا ہے جس کا نام ہے: "التحذیر من الغفلات من اکل المفترات" ۴/۲۲۳، ۲۳۴، اس رسالہ میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ حرام ہے۔

حدیث: "نھی عن کل مسکر و مفتر" کی روایت ابوداؤد ۴/۹۰ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے۔

عون المعبود ۳/۳۹۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

۲ حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

۳ الفروق ۱/۲۱۷۔

کہ وہ اپنے استعمال کی مقدار میں بتدریج کمی کرے، یہاں تک کہ آہستہ آہستہ غیر شعوری طور پر اس کے معدہ کو نشہ کی طلب باقی نہ رہے، حنفیہ میں رملی کہتے ہیں کہ یہ بات ہمارے قواعد کے بھی خلاف نہیں ہے۔

مخدرات کی بیع اور ان کو ضائع کرنے کا ضمان:

۱۳- مخدرات چونکہ بذات خود پاک ہیں، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اور کبھی یہ علاج میں بھی کام آتے ہیں، اس لئے علاج کی غرض سے ان کی بیع جمہور فقہاء کے نزدیک درست ہے، اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، بعض فقہاء نے اس سے حشیش کا استثناء کیا ہے اور اس کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جیسے ابن نجیم حنفی، اور یہ اس بنا پر کہ حشیش کا استعمال بذات خود گناہ ہے، ابن الشحنہ نے ذکر کیا ہے کہ حشیش بیچنے والے کو سزا دی جائے گی، ابن تیمیہ نے اس کے نجس ہونے کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ شراب کے مانند ہے اور شراب کی بیع صحیح نہیں، اس لئے حنابلہ کے نزدیک حشیش کی بیع بھی صحیح نہیں ہے، بعض مالکیہ کا خیال بھی وہی ہے جو ابن تیمیہ کا ہے۔

لیکن اگر ایسی چیزوں کی بیع علاج جیسی جائز ضرورت کے لئے نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ نے ایسے شخص کے لئے ان کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، جسے یقین یا گمان غالب ہو کہ خریدار اس کو حرام طور پر استعمال کرے گا، اس صورت میں ان کو ضائع کرنے والا ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، شیخ ابو حامد اسفرائینی کو اس سے اختلاف ہے، "ردالمحتار" میں ابن عابدین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ بیع مکروہ ہے اور اس کو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا۔

مخدرات استعمال کرنے والے شخص کے تصرفات کا حکم:

۱۴- مخدرات کا اتنی مقدار میں استعمال جس سے عقل زائل ہو جائے یا تو دوا کے مقصد سے ہوگا یا کسی اور مقصد سے، اگر دوا کے مقصد سے ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے شخص کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر دوا کے مقصد سے نہ ہو اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو اس کے تصرفات کے جائز و ناجائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے تفریح طبع کے لئے افیون کا استعمال کیا تو اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے ارتداد، حدود کا اقرار اور اپنی شہادت پر دوسرے کو شاہد بنانے کے تصرفات کا استثناء کیا ہے، اور ان کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب اس پر غفلت اس قدر طاری ہو جائے کہ آسمان و زمین کی تمیز بھی کھو بیٹھے، لیکن اگر تمیز برقرار رہے تو وہ ہوش مند شخص کے حکم میں ہے اس کا اقرار صحیح ہوگا، اسی طرح اس کی طرف سے طلاق، عتاق اور خلع کے تصرفات بھی نافذ ہوں گے۔

ابن عابدین حشیش اور اس سے پیدا ہونے والے نشہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب حشیش کی وجہ سے عام طور پر فساد پیدا ہونے لگا، تو حنفیہ اور شافعیہ دونوں مذاہب کے مشائخ اور فقہاء نے اس کو حرام قرار دیا، اور اس حالت میں دی گئی طلاق کے وقوع کا

حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۲۸، ظاہر ہے کہ یہ حکم اسی صورت میں ہے جب مستند اطباء فیصلہ کریں کہ اس شخص کے لئے نشہ کا یکلخت ترک کرنا باعث ہلاکت ہوگا۔

ابن عابدین ۵ / ۲۹۳، مواہب الجلیل ۱ / ۹۰، المغنی ۴ / ۹۳ طبع مطابع مجلۃ العرب، الاقناع ۴ / ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴ / ۲۳۴۔

فتوی دیا۔

بعض حنفیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر بھنگ اور افیون کی وجہ سے عقل زائل ہو جائے، جبکہ ان کا استعمال دوا کے طور پر کیا گیا تھا تو بھی زجر و تنبیہ کے طور پر اس کی طلاق واقع ہوگی اور اسی پر فتوی ہے[1]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ طلاق اور عتاق کے تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اور اس پر حدود اور جانی و مالی جنایات لازم ہوں گی، البتہ بیع و شراء، اجارہ، نکاح اور اقرار کے تصرفات نافذ و لازم نہ ہوں گے، مالکیہ کا مشہور مسلک یہی ہے[2]۔

شافعیہ اس کے تمام تصرفات کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے معصیت کے ذریعہ اپنی عقل زائل کی ہے، اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کی عقل زائل ہی نہیں ہوئی[3]۔

حنابلہ کے یہاں قول صحیح یہ ہے کہ بلا ضرورت بھنگ وغیرہ کے استعمال سے اگر عقل زائل ہو جائے اور مجنون کی طرح ہو جائے تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں کوئی لذت نہیں ہے۔ امام احمد نے بھنگ کھانے والے شخص اور سکران کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے بھنگ کھانے والے شخص کو بمنزلہ مجنون قرار دیا ہے، اسی قول کو "المنتظم" اور "الفروع" میں اولیت دی گئی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی عقل نشہ کے بغیر زائل ہوگئی اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنابلہ میں زرکشی کہتے ہیں کہ بھنگ ہی کے حکم میں حشیش خبیثہ بھی ہے، جبکہ ابو العباس ابن تیمیہ کی رائے میں یہ نشہ آور مشروب پینے کے حکم میں ہے، یعنی اس پر بھی حد واجب ہوگی، اگر حشیش مسکر ہو یا اس کی مقدار کثیر مسکر ہو تو یہی قول صحیح ہے، ورنہ حرام تو ہوگی مگر اس کا استعمال کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی، صرف تعزیر واجب ہوگی[1]۔

مخدرات استعمال کرنے والے کی سزا:

۱۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بطور دوا مخدرات کا استعمال کیا، اور اس کی عقل زائل ہوگئی تو اس پر کوئی سزا نہ ہوگی، نہ حد نہ تعزیر، اور اگر کسی نے بلا ضرورت مسکرات کی تھوڑی مقدار استعمال کی کہ اس کی عقل زائل ہوگئی تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، لیکن ابن تیمیہ کا نقطہ نظر خاص حشیش کے متعلق یہ ہے کہ اس کے استعمال کرنے والے پر حد واجب ہوگی، کیونکہ ان کے یہاں حشیش اور دیگر مسکرات کے درمیان فرق ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ حشیش کا استعمال طلب و اشتہاء کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ بھنگ وغیرہ میں یہ بات نہیں ہوتی، تو گویا ان کے نزدیک حکم کا مدار اشتہاء نفس پر ہے۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی ایک متفقہ مسئلہ ہے کہ بلا عذر مخدرات استعمال کرنے والے کی تعزیر واجب ہے، البتہ شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ افیون وغیرہ کو اگر گلا دیا جائے اور اس میں شدت پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینک دے تو نجاست اور حد دونوں لحاظ سے یہ شراب کے حکم میں ہے، جیسا کہ روٹی کے بارے میں یہی حکم ہے جب اس کو گلا کر مذکورہ حالت میں لے آیا جائے، بلکہ افیون میں یہ بات بدرجہ اولی ہوگی۔

---

[1] ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، فتح القدیر ۳/ ۴۰، حاشیہ ابی السعود علی ملا مسکین ۲/ ۲۰، البحر الرائق ۳/ ۲۶۶، ۲۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۳۔

[2] الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۵، المنتقی للباجی ۴/ ۱۲۳، ۵۴۲، فتح العلی المالک، العدوی علی الخرشی ۳/ ۳۲۔

[3] شرح المحلی ۳/ ۲۹۲، ۳۳، ۳۳۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۔

[1] الانصاف ۸/ ۳۲۸، کشاف القناع ۵/ ۳۳۴۔

شافعیہ نے مخدرات استعمال کرنے والے شخص کی سزا میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر وہ شخص استعمال سے قبل مجبوری کی حالت میں نہ پہنچا ہو (جس کا ذکر ما قبل میں ہو چکا ہے) تو اس کو سزا دی جائے گی، لیکن اگر اس نے حالت مجبوری میں مسکر کا استعمال کیا ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی، بلکہ اس پر اس عادت سے خلاصی پانے کی تدبیر واجب ہوگی، خواہ اس کی ضد استعمال کر کے ہو یا مقدار خوراک بتدریج کم کر کے[۱]۔

[۱] ابن عابدین ۳/ ۱۹۵، جواہر ۲/ ۲۲۸، مغنی شرح المنتقی بہامش مجمع الانہر ۱/ ۶۰۰، دسوقی ۴/ ۳۵۳، القلیوبی [illegible]، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۲۴، ۲۲۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

تخذیل

تعریف:

۱- تخذیل کا لغوی معنی ہے: آدمی کو اپنے ساتھی کی مدد چھوڑنے پر اکسانا اور اس کی مدد کرنے سے روکنا، کہا جاتا ہے: "خذلته تخذيلا" میں نے اس کو ناکامی اور ترک جنگ پر آمادہ کیا[۱]۔

اور اصطلاح میں تخذیل لوگوں کو حملہ وجہاد سے روکنے اور اس کی خاطر نکلنے سے بے رغبتی پیدا کرنے کو کہتے ہیں[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مجاہدین کو جہاد سے روکنا حرام ہے، خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو، قول سے ہو یا فعل سے، اللہ تعالیٰ نے جہاد سے روکنے والوں کی مذمت فرمائی ہے: "قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِيْنَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُوْنَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيْلًا"[۳] (اللہ تم میں سے ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو مانع ہوتے ہیں اور جو اپنے بھائیوں سے کہتے رہتے ہیں کہ ہمارے پاس آجاؤ، اور یہ لوگ لڑائی میں تو بس نام ہی کو آتے ہیں)۔

[۱] لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "خذل"۔

[۲] کشاف القناع ۳/ ۴۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰۔

[۳] سورۂ احزاب/ ۱۸۔

نیز منافقین کے بارے میں ارشاد باری ہے: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُوْنَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَكَرِهُوْٓا اَنْ يُّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوْا يَفْقَهُوْنَ" ((یہ) پیچھے رہ جانے والے رسول اللہ کے (جانے کے) بعد اپنے بیٹھے رہنے پر خوش ہو گئے اور اس کو ناگوار سمجھا کہ اپنے مال اور اپنی جان کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کریں اور یہ کہنے لگے کہ (ایسی تیز) گرمی میں (گھر سے) مت نکلو۔ آپ کہہ دیجئے کہ جہنم کی گرمی (اس سے بھی) زائد تیز ہے، کاش وہ سمجھتے ہوتے[1])۔

جہاد سے روکنے والے یا بری خبریں پھیلانے والے کو جہاد میں شامل کرنے کا حکم:

۳- امیر کو چاہئے کہ اپنے ساتھ کسی ایسے شخص کو لشکر میں شامل نہ کرے جو لوگوں کو جہاد سے روکے اور ان میں جنگ کی طرف سے بے رغبتی پیدا کرے، جیسے یوں کہے کہ گرمی یا ٹھنڈک شدید ہے یا بہت زیادہ مشکل پیش آئے گی، اس لشکر کو شکست سے بچانا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح امیر اپنے ساتھ کسی ایسے آدمی کو بھی نہ لے جو لوگوں میں بزدلی پیدا کرنے کے لئے بری خبریں پھیلائے، مثلاً کہے کہ مسلمانوں کا لشکر تو ہلاک ہو گیا، مسلمانوں کے پاس کفار کے مقابلے میں کوئی مدد اور طاقت نہیں، کفار کے پاس بڑی قوت وکمک اور جمعیت جمع ہے، ان کے سامنے کسی کا ٹھہرنا بہت مشکل ہے وغیرہ، اسی طرح لشکر میں کسی ایسے شخص کو بھی شامل کرنا صحیح نہیں ہے، جو مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کر کے کفار کی مدد کرے اور کفار کو مسلمانوں کی کمزوریوں کی اطلاع دے، مسلمانوں کی خبروں اور ان کی پوشیدہ چیزوں کو بتانے کے بارے میں ان سے خط وکتابت کرے اور کفار کے جاسوسوں کو پناہ دے، اسی طرح اس شخص کو بھی شامل کرنا درست نہیں جو مسلمانوں کے درمیان عداوت کی آگ بھڑکائے اور ان میں بگاڑ پیدا کرنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاَعَدُّوْا لَهٗ عُدَّةً وَّلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقٰعِدِيْنَ، لَوْ خَرَجُوْا فِيْكُمْ مَّا زَادُوْكُمْ اِلَّا خَبَالًا وَّلَاَاوْضَعُوْا خِلٰلَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ" (اور اگر یہ لوگ نے چلنے کا ارادہ کیا ہوتا تو اس کا کچھ سامان تو کرتے، لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا، اس لئے انہیں جمارہنے دیا اور یوں کہہ دیا گیا کہ بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو، اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہو کر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے، یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے[1])، اور اس لئے بھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے لئے باعث نقصان ہیں، اس لئے ان کو روکنا لازم ہے، اور اگر ان میں کا کوئی فرد اسلامی لشکر کے ساتھ نکل جائے تو اس کا حصہ نہیں نکالا جائے گا، بلکہ کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، چاہے وہ مسلمانوں کی حمایت کا خوب مظاہرہ کرے، اس لئے کہ شاید اس کا یہ مظاہرہ منافقانہ ہو، جس کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے ایسا شخص نقصان محض ہے، اس کا مال غنیمت میں کچھ بھی استحقاق نہیں ہے، اور اگر خود امیر ہی ان مذکورہ لوگوں میں سے ہو تو اس کے ساتھ جہاد کے لئے نکلنا پسندیدہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسے لوگوں کا جو مسلمانوں کے لئے مضر ہوں جب تابع کی حیثیت سے نکلنا ممنوع ہے تو ان کو متبوع بنانا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ایسے امیر کے ساتھ نکلنے میں نقصان کا خطرہ ہے[2]۔

---

[1] سورۃ التوبہ ۸۱۔

[1] سورۃ التوبہ ۴۶، ۴۷۔

[2] المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/۳۷۳ طبع المنار، کشاف القناع ۳/۴۳ طبع مکتبہ

تخریب

دیکھئے: "جہاد"۔

تخریج مناط

تعریف:

۱- تخریج اور استخراج ایک ہی معنی میں ہیں جیسے استنباط۔

"مناط" کا معنی ہے: لٹکانے کی جگہ۔

اصولیین کے نزدیک حکم کا مناط اس کی علت ہے [۱]۔

تخریج مناط: جب نص یا اجماع صرف حکم پر دلالت کرے، اس کی علت نہ بتائے تو اس کی علت نکالنے کے لئے غور و اجتہاد کا نام تخریج مناط ہے، یہ کام مجتہد کا ہے، وہی بحث کرنے سے علت کا استخراج کرے گا، مثلاً شراب پینے کی حرمت کے لئے طرب انگیز شدت کو علت قرار دیا گیا، دھار دار چیز سے عمداً قتل کرنے میں وجوب قصاص کے لئے ظلم عمد والے قتل کو علت قرار دیا گیا، اور گیہوں وغیرہ میں ربا الفضل کے لئے طعم کو علت بتایا گیا وغیرہ۔ علت کی تخریج کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر دوسری ان چیزوں کو قیاس کیا جاسکے جن میں یہ علت موجود ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مناسبت:

۲- مناسبت نام ہے وصف اور حکم کے درمیان ربط کے بیان اور ظہار کے ذریعہ علت کی تعیین کا، جو اعتراضات اور موانع سے

القصر عند المالکیہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۵، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰ طبع المکتب الاسلامی، تفسیر الجصاص ۲/ ۴۰۹۔

۱- تاج العروس، الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادۂ "خرج" و "ناط"۔

۲- الإحکام للآمدی ۳/ ۹۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۳، روضۃ الناظر ص ۲۷۔

پہنچتے ہوئے عقل سلیم کے ذریعہ ادراک میں آئے، مناسبت کے اس تخریج کا نام تخریج مناط ہے[1]۔

اسی بنا پر تخریج مناط مناسبت کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تخریج مناط کبھی مناسبت کے تخریج کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی دوسرے ذریعہ سے۔

شرعی حکم:

۳- بعض اصولیین نے تخریج مناط کو علت کے کئی مسالک میں سے ایک مسلک قرار دیا ہے، اس لئے کہ تخریج مناط علت کے تخریج کے لئے اجتہاد کرنے کا نام ہے، یہ اس درجہ کے لحاظ سے تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے کمتر ہے، اسی بنا پر اس سے استدلال کرنے کے سلسلے میں اصولیین کا اختلاف ہوا ہے، اہل ظاہر، شیعہ اور بغداد کی معتزلہ کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے، امام غزالی اس تعلق سے فرماتے ہیں کہ علت مستنبطہ کے ذریعہ حکم لگانا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بلکہ کبھی علت کا علم ایماء اور اشارۃ النص سے ہوتا ہے تو وہ منصوص کے حکم میں ہوتی ہے، اور کبھی اجتہادی دلیلوں سے اس کا علم ہوتا ہے ... الخ، اس کے بعد امام غزالی لکھتے ہیں کہ ان میں سے جو ایک پہلی دونوں قسمیں یعنی تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے قریب ہے، اور پہلی قسم یعنی تحقیق مناط متفق علیہ ہے، اور دوسری قسم یعنی تنقیح مناط اکثر اصولیین کے نزدیک مسلم ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

تخصّر

تعریف:

۱- لغت میں تخصر کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "خصر" یعنی کمر پر ہاتھ رکھنا، لفظ "اختصار" بھی تخصر کے معنی میں آتا ہے۔

"خصر" سے مراد انسان کے جسم کا درمیانی حصہ ہے اور وہ دونوں سرینوں کے اوپر کا پتلا حصہ ہے، اس کی جمع "خصور" ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے، تثنیہ "خصران" اور "خاصرتان" مشہور ہیں۔

اختصار اور تخصر کا مطلب ہے کہ مرد حالت نماز میں یا اس کے باہر اپنی کمر پر ہاتھ رکھے، اور یہ "مخصرۃ" یعنی جس پر ٹیک لگائی جائے مثلاً لاٹھی وغیرہ، پر ٹیک لگانے سے ماخوذ ہے، نبی کریم ﷺ سے ایک روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا وفي رواية متخصرا"[1] (حضور اکرم ﷺ نے مرد کو کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے)۔

بعض لوگوں نے کہا: اس سے مراد کوئی ٹیکنے والی چیز لاٹھی وغیرہ ہے، اور بعض نے کہا کہ مراد اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے ہی مراد ہے، حدیث میں آیا ہے: "الاختصار في الصلاة راحة أهل النار"[2] (نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا اہل جہنم کی استراحت ہے) یعنی

---

۱ شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۷۵، ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۱۲۔

۲ الاحکام للآمدی ۳/ ۹۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۳، ۲۳۴، حاشیہ شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

۱ حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "الاختصار في الصلاة..." کی روایت بیہقی (۲/ ۲۸۷ طبع ...

یہ نماز میں یہودیوں کا عمل ہے اور وہ اہل جہنم ہیں، اور منقول کہتے ہیں کہ اہل نار کی طرف جو راحت منسوب کی گئی ہے اس سے مراد جہنم کی راحت نہیں ہے، اس لئے کہ جہنم میں ان کے لئے راحت کہاں؟ اس سے مراد دنیا میں حالت نماز میں ان کی راحت ہے، یعنی وہ جب اپنی نماز میں اپنا ہاتھ کمر پر رکھتے ہیں تو راحت محسوس کرتے ہیں، اور ان یہودیوں کا نام اہل جہنم اس لئے رکھا گیا کہ بالآخر ان کا ٹھکانہ جہنم ہی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کو جہنم میں اس طرح کرنے سے راحت حاصل ہوگی [1]۔

اصطلاحی طور پر تخصر کا استعمال بھی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں تخصر مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ نماز کی ہیئت ماثورہ کے خلاف ہے، نیز اس میں تکبر کرنے والوں کے ساتھ تشبہ ہے، نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا**" [3] (نبی کریم ﷺ نے اختصار کی حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا)، حضرت ابوہریرہ ہی سے دوسری روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الخصر في الصلاة**" [1] (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں خصر سے منع فرمایا ہے) یعنی کمر پر ہاتھ رکھنے سے۔

ایک روایت میں ہے: "**نهى أن يصلي الرجل متخصرا**" (صاد کی تشدید کے ساتھ) مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کمر پر ہاتھ رکھنا ممنوع ہے، جب تک کہ کوئی ایسی حاجت نہ ہو جو عذر کی داعی ہو، البتہ اگر کوئی عذر ہو مثلاً کمر میں درد کی وجہ سے یا قیام طویل میں تھکان کی وجہ سے ہاتھ رکھے تو مقتضائے حاجت کے حدود میں بقدر ضرورت اس کی اجازت ہے، اس سے زیادہ نہیں [2]، اس کے بارے میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے: "**المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور**" [3] (تخصر کرنے والوں کے چہروں پر قیامت کے دن نور ہوگا)، ثعلب کہتے ہیں کہ مراد شب بیدار عابد ہیں، کہ وہ جب تھک جاتے ہیں تو اپنی کمر پر ہاتھ رکھ لیتے ہیں، صاحب "القاموس" نے بھی اس کی تائید کی ہے اور حدیث کی

---

۱ مرقاة المفاتيح شرح المشکاۃ میں ایسا ہی ہے، مگر اس میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، ۲/ ۹۳، طبع المیمنیہ۔

لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ "خصر"۔

۲ الاختیار شرح المختار ۱/ ۹۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب ۱/ ۹۰، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۷۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹۔

۳ حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی تخریج فقرہ ۲ میں گذر چکی ہے۔

۱ حدیث: "نهى عن الخصر في الصلاة" کی روایت بخاری (فتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۲ الاختیار شرح المختار ۱/ ۹۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۹۰ طبع بولاق، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۰، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۷۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱/ ۴۷۶ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۹۵ المکتب الاسلامی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۸، ۸۹، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۹۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ء۔

۳ حدیث: "المتخصرون يوم القيامة على وجوههم النور" اسی طرح یہ حدیث کتاب النہایہ لابن الاثیر ۲/ ۳۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ عیسی البابی الحلبی اور تاج العروس ۳/ ۱۸۵ طبع الکویت میں بلا سند وارد ہوئی ہے، لیکن حدیث میں اس کی تخریج ہمیں نہیں ملی۔

تفسیر اس سے مختلف ہے۔

ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن زیاد کے طریق سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "**صليت إلى جنب ابن عمر فوضعت يدي على خاصرتي، فلما صلى قال: هذا الصلب في الصلاة، وكان رسول الله ﷺ ينهى عنه**"[2] (میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بازو میں نماز پڑھی، تو میں نے اپنا ہاتھ اپنی کمر پر رکھا، جب حضرت ابن عمرؓ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: نماز میں یہ صلیب بنانے کے مرادف ہے، رسول اللہ ﷺ تو اس سے روکتے تھے)۔

رہا خارج نماز کمر پر ہاتھ رکھنا تو "تنویر الابصار" اور اس کی شرح میں ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے[3]، اس لئے کہ یہ متکبرین کا عمل ہے (دیکھئے "صلاۃ" کے تحت "مکروہات صلاۃ" کی بحث)۔

رہا اختصار اس معنی میں کہ نماز کی حالت میں لاٹھی وغیرہ سے ٹیک لگانا تو اس کے حکم کی تفصیل "اعتماد" کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے[4]۔

خطبہ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا:

۳- جمعہ کا خطبہ دیتے وقت عصا وغیرہ سے ٹیک لگانا مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی خطبہ کی سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک عصا دائیں ہاتھ میں ہو، جبکہ شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں ہو جو تلوار چلانے والے اور تیر پھینکنے والے کا طریقہ ہے، اور اپنا دایاں ہاتھ خطیب منبر کے کنارے رکھے، فقہ حنبلی کی کتاب "کشاف القناع" میں لکھا ہے کہ خطیب عصا کو دونوں ہاتھوں میں سے کسی بھی ہاتھ میں رکھ سکتا ہے، مگر صاحب "الفروع" کا بیان ہے کہ بائیں ہاتھ میں رکھے اور دائیں ہاتھ سے منبر کے کنارے پر ٹیک لگائے، لیکن اگر کوئی ٹیک لگانے والی چیز نہ ملے تو شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے یا دونوں کو نیچے چھوڑ دے، اس سے کھیل نہ کرے[1]۔

حنفیہ کا نقطہ نظر "فتاوی الہندیہ" کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ جمعہ کے دن خطبہ کے دوران عصا یا کمان سے خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، صرف ان علاقوں میں خطیب کو تلوار لٹکانی چاہئے جو جنگ کے ذریعہ فتح کئے گئے ہوں[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کمان اور تلوار بھی عصا کے حکم میں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک کمان و تلوار سے بہتر لاٹھی ہے، اور کمان سے مراد دسوقی کے بیان کے مطابق "قوس النشاب" یعنی وہ عربی کمان ہے جو لمبی اور سیدھی ہوتی ہے، عجمی کمان مراد نہیں ہے، جو چھوٹی اور ٹیڑھی ہوتی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے خطبہ جمعہ میں عصا وغیرہ سے ٹیک لگانے کے تعلق سے اپنے نقطہ نظر پر استدلال اس روایت سے کیا ہے جس کو ابوداؤد نے الحکم بن حزن کے حوالے سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**وفدت على النبي ﷺ فشهدنا معه الجمعة،**

۱- شرح القاموس، لسان العرب مادہ "خصر"۔

۲- حدیث: "هذا الصلب في الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، عراقی نے تخریج الاحیاء میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

۳- فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۸۹، ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۵۷۷، ۳[illegible] القرآن الکریم بیروت۔

۴- الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۴[illegible]۔

۱- حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر۔

۲- الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

فقام متوکئا علی سیف أو قوس أو عصا مختصرا"
(میں نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ حاضر ہوا تو ہم نے نماز جمعہ آپ ﷺ کے ساتھ پڑھی، آپ ﷺ تلوار یا کمان یا لاٹھی سے ٹیک لگا کر کھڑے تھے)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اصحاب منبر امام کے لئے جمعہ کے دن مستحب ہے کہ وہ خطبہ کے وقت کھڑے ہونے کی حالت میں ٹیک لگانے کی غرض سے عصا ساتھ میں رکھیں، اسی طرح ہم نے دیکھا اور سنا ہے[۲]۔

تخصیص

تعریف:

۱- تخصیص الإنسان بالشيء کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں انسان کو دوسروں پر ترجیح دینا۔

جمہور اصولیین کی اصطلاح میں تخصیص کا اطلاق عام میں سے بعض افراد کو دلیل کے ذریعہ نکالنے پر ہوتا ہے، خواہ وہ دلیل مستقل ہو یا غیر مستقل، متصل ہو یا غیر متصل۔

حنفیہ کے نزدیک عام میں سے بعض افراد کو دلیل مستقل متصل کے ذریعہ مخصوص و محصور کرنے کا نام تخصیص ہے، اس طرح اس سے استثناء، وصفت وغیرہ نکل گئے، اس لئے کہ اس میں دلیل غیر مستقل کے ذریعہ حصر ہوتا ہے، اسی طرح نسخ بھی خارج ہو گیا، کیونکہ اس میں غیر متصل دلیل کے ذریعہ نکالنا ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نسخ:

۲- نسخ دور کرنے اور زائل کرنے کو کہتے ہیں۔

اصولیین کی اصطلاح میں شارع کی جانب سے حکم متقدم کو حکم

حضرت حکم بن حزن کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور تلخیص میں ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۲/ ۶۵ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

۲- جواہر الاکلیل ۱/ ۹۵ طبع المعرفۃ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع الفکر، الزرقانی ۲/ ۶۰ طبع الفکر، مدونۃ الکبری ۱/ ۱۵۵ طبع صادر، بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۳ طبع الکتاب العربی، حاشیۃ قلیوبی ۱/ ۲۹۲، ۲۹۳ طبع عیسیٰ، کشاف القناع ۲/ ۳۶ طبع النصر، الانصاف ۲/ ۳۹۷ طبع التراث، مغنی ۲/ ۳۰۹ طبع الریاض۔

۱- کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۲۸، جمع الجوامع ۲/ ۲، ۳۔

۲- مسلم الثبوت ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۱/ ۳۰۶ طبع، شرح التنقیح صدر الشریعہ ۲/ ۴۰۔

متاخر سے دلیل کے ذریعہ ختم کرنے کو نسخ کہتے ہیں۔

نسخ اور تخصیص کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخصیص میں حکم کا ختم کرنا نہیں ہوتا، جبکہ نسخ میں ثبوت حکم کے بعد رفع حکم ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک فرق یہ بھی ہے کہ تخصیص دلیل متصل کے ذریعہ تحدید حکم کا نام ہے، جبکہ نسخ میں بعد کی دلیل کے ذریعہ تحدید حکم ہوتا ہے[1]۔

ب- تقیید:

۳- "تقیید" کسی لفظ مطلق کے دائرہ اطلاق کو کسی ایسے لفظ کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے محدود کرنے کا نام ہے جو شرط یا صفت یا حال جیسی قیدوں کے ساتھ اس کے مربوط ہونے پر دلالت کرے۔

اس کی مثال لفظ "رجل" ہے، جب اس کے ساتھ مثلاً لفظ "مؤمن" شامل کردیا جائے اور کہا جائے: "رجلٌ مومنٌ" (مرد مؤمن) تو لفظ "رجل" تو مطلق ہے، جس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہوگا جس میں رجولیت ہو، یعنی نوع انسانی کا ہر بالغ مرد "رجل" ہے، خواہ وہ مؤمن ہو یا غیر مؤمن، لیکن اس کے ساتھ جب لفظ "مؤمن" مل گیا تو اس کا عموم سمٹ کر مؤمن تک محدود ہوگیا اور غیر مؤمن اس سے خارج ہوگیا۔

تقیید ہمیشہ مطلق الفاظ میں ہوتی ہے، تاکہ اس کا دائرہ عام نہ رہے اور اپنے معنی کے تحت آنے والی تمام شکلوں تک وسیع نہ ہو، بلکہ صرف ان ہی شکلوں تک محدود رہے جن میں وہ قید پائی جائے۔

جبکہ تخصیص ہمیشہ عام الفاظ میں ہوتی ہے، تاکہ اس کا دائرہ اپنے عموم سے محدود ہوکر اپنے مصداق کے بعض افراد تک خاص رہ جائے۔

ج- استثناء:

۴- متعدد افراد میں سے بعض افراد کو "الا" یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ نکالنے یا صدر کلام میں شامل افراد کے حکم میں بعض افراد کو داخل ہونے سے روکنے کا نام استثناء ہے[1]۔

جمہور اصولیین کے نزدیک استثناء بھی عام کے مخصصات کی ایک قسم ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ عام کے لئے مخصص نہیں ہے، بلکہ یہ عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کرتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۵- تخصیص عقلی طور پر ممکن ہے اور استقرائی طور پر اس کا وقوع ثابت ہے، لفظ عام جمع نہ ہو تو تخصیص فرد واحد تک جائز ہے، اور جمع ہونے کی صورت میں اقل جمع یعنی تین تک تخصیص ہوسکتی ہے، حنفیہ کے نزدیک تخصیص عقل سے بھی ہوسکتی ہے، جیسے کہ لفظ سے ہوتی ہے[3]۔

اصولیین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تخصیص کے بعد بقیہ افراد کے حق میں عام کا حقیقی عموم باقی رہتا ہے یا وہ صرف مجازی طور پر عام رہ جاتا ہے، اس مسئلے میں سب سے مناسب بات جس کو حنابلہ اور شوافع نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ حقیقی عموم باقی رہتا ہے، بعض فقہاء نے عموم حقیقی کی بقا کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ بقیہ افراد غیر محدود ہوں، اور دوسرے فقہاء نے کچھ اور بھی قیدیں لگائی ہیں۔

بزدوی کہتے ہیں کہ عام میں جن لوگوں نے صرف اجتماع کی

المستصفی للغزالی ۲: ۱۰۷، کشف الاسرار للبزدوی ۱: ۳۰۵۔

1. روضۃ الناظر ص ۲۳۲، جمع الجوامع ۲: ۹، ۱۰، المستصفی للغزالی ۲: ۱۳۲۔
2. التوضیح ۲: ۲۰، مسلم الثبوت ۱: ۳۱۰۔
3. مسلم الثبوت ۱: ۳۰۰، ۳۰۱، جمع الجوامع ۲: ۹۔
4. مسلم الثبوت ۱: ۳۰۶، ۳۰۷، جمع الجوامع ۲: ۳۔

شرط لگائی ہے استغراق د نہیں، وہ لوگ کہتے ہیں ہ تخصیص کے عد بھی وہ حقیقتاً عام باقی رہے گا، مگر جن لوگوں نے ستیعاب و استغراق د بھی شرط لگائی ہے وہ کہتے ہیں ہ تخصیص کے عد اس پر عام کا اطلاق محض مجاز ہوتا ہے، چاہے اس میں سے یک ہی فرد د تخصیص ہوئی ہو [1]۔

تخصیص کے عد عام د حجیت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے، ثر اصولیین کا مسلک ور مذہب حنفی کا قول صحیح یہ ہے کہ اس د حجیت باقی رہتی ہے، خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، بعض فقہاء نے اس د حجیت کے لئے مخصوص کے معلوم ہونے د قید لگائی ہے، یعنی مخصوص مجہول نہ ہو، کرخی کہتے ہیں کہ سرے سے اس د حجیت ہی ختم ہو جاتی ہے، شافعیہ میں ابو ثور کا قول بھی یہی ہے [2]۔

اس د تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

1 کشف لاسرار لبزدوی 1/307، جمع لجوامع 2/5، 6۔

2 کشف الاسرار لبزدوی 1/306-307، جمع لجوامع 2/7، مسلم لثبوت 1/308۔

تخطّي الرقاب

تعریف:

1 - لغت میں "تخطی" کے معنی پھلانگنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "تخطی الناس واختطاھم" یعنی لوگوں سے پھلانگ گیا، ور کہا جاتا ہے: "تخطیت رقاب الناس" جب تم لوگوں کی گردنیں پھلانگ جاؤ۔ بن المنیر کہتے ہیں کہ حدیث پاک: "فلم یفرق بین اثنین" (دو شخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے) میں دو شخصوں کے درمیان جس تفریق سے منع کیا گیا ہے ہی حکم میں دو شخصوں کے درمیان بیٹھنا یا ن میں سے کسی کو ہٹا کر اس کی جگہ بیٹھ جانا داخل ہے، ور کبھی محض گردن پھلانگنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

پھلانگنے میں پھلانگنے والے کے دونوں پاؤں، دونوں بیٹھے ہوئے شخص کے سروں یا ان کے مونڈھوں سے بلند ہو جاتے ہیں، ور بسا اوقات اس کے پاؤں میں لگی ہوئی چیز ان دونوں کے کپڑوں میں بھی لگ جاتی ہے [2]۔

"تخطی" اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

1 حدیث: "فلم یفرق بین اثنین" کی روایت بخاری (فتح 2/392 طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

2 لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المہذب فی فقہ الامام الشافعی 1/…، فتح الباری 2/392، مغنی المحتاج 1/…، 2/309 طبع ریاض الحدیثہ۔

اجمالی حکم:

۲- مختلف مواقع پر گردن پھلانگنے کے مختلف احکام ہیں:

جمعہ میں گردن پھلانگنے کی حرکت کا صدور امام سے بھی ہوسکتا ہے اور غیر امام سے بھی۔

اگر امام گردن پھلانگے اور اس کو اپنی جگہ تک پہنچنے کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو بلا کراہت اس کے لئے یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ مقام حاجت ہے۔

اور اگر کوئی دوسرا شخص گردن پھلانگے تو حنفیہ کے نزدیک دو حال سے خالی نہیں، مسجد میں وہ خطبہ شروع ہونے سے قبل داخل ہو ہو یا خطبہ شروع ہونے کے بعد، اگر خطبہ شروع ہونے سے پہلے وہ مسجد میں داخل ہو ہو تو تخطی میں حرج نہیں، اگر اس شخص کو آگے کی صفوں کے سوا بیٹھنے کی جگہ نہ ہو تو وہ بوجہ ضرورت تخطی کرسکتا ہے، بشرطیکہ کسی کو ایذاء نہ پہنچے، اس لئے کہ مستحب یہ ہے کہ خطبہ شروع ہونے سے قبل آگے بڑھ کر امام و محراب سے قریب ہوکر بیٹھے، تاکہ ایک طرف بعد میں آنے والوں کے لئے بیٹھنے کی گنجائش رہے اور دوسری طرف امام سے قرب کی فضیلت حاصل ہو۔

لیکن جب پہلے آنے والے شخص نے ایسا نہیں کیا تو گویا اس نے بلا وجہ افضل جگہ کو ضائع کیا، لہذا بعد میں آنے والے کے لئے اس چھوڑی ہوئی جگہ تک پہنچنے کی اجازت ہوگی۔

لیکن اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت داخل ہو جس وقت امام خطبہ دے رہا ہو تو اس پر ضروری ہے کہ جہاں بھی جگہ مل جائے وہیں بیٹھ جائے، اس لئے کہ حالت خطبہ میں اس کا مسجد میں چلنا اور آگے بڑھنا ممنوع ہے، فرمان نبوی ہے: "فلم یفرق بین اثنین" (پس دو شخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے)، ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا: "لم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا" (کسی مسلمان کی گردن نہ پھلانگے اور نہ کسی کو ایذاء پہنچائے)، اور حضور ﷺ نے ایک گردن پھلانگ کر آگے بڑھنے والے شخص سے فرمایا: "اجلس، فقد آذیت و آنیت"[2] (بیٹھ جاؤ تم نے لوگوں کو تکلیف پہنچائی اور خود آنے میں دیر کی)۔

مالکیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہونے والے شخص کے لئے منبر پر خطیب کے بیٹھنے سے قبل اگر آگے جگہ خالی ہو تو صفوں کو پھلانگنے کی اجازت ہے، منبر پر خطیب کے بیٹھنے کے بعد تخطی جائز نہیں، اگرچہ آگے جگہ خالی ہو[3]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر داخل ہونے والے شخص کو کوئی جگہ نہ ملے جبکہ اس کے آگے جگہ خالی ہو، اور وہاں تک پہنچنا ایک دو شخصوں کی گردن پھلانگے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے لئے تخطی مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ معمولی ہے، لیکن اگر اس کے آگے کافی لوگ ہوں تو اس صورت میں اگر اسے امید ہو کہ جماعت کھڑی ہوتے وقت لوگ آگے بڑھ جائیں گے تو وہ پیچھے ہی بیٹھ جائے اور نماز شروع ہونے کا انتظار کرے، اور اگر اسے لوگوں کے آگے بڑھنے کی امید نہ ہو تو اس کے لئے خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے گردن پھلانگنا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ضرورت ہے، امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر خالی جگہ تک پہنچنے کے لئے تخطی کے سوا

---

۱ حدیث: "ولم یتخط رقبة مسلم ولم یؤذ أحدا" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن خزیمہ (۳/ ۱۵۸، ۱۵۹ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

۲ حدیث: "اجلس فقد آذیت وآنیت" کی روایت احمد (۴/ ۱۸۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۱/ ۶۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو قوی بتایا ہے (۲/ ۳۹۲ طبع السلفیہ)۔

۳ ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۸، منہاج الطالبین ۱/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵۔

چارہ نہ ہو تو مسجد میں آنے والے کے لئے تخطی جائز ہے[1]۔

۳- اگر کوئی شخص ایک جگہ بیٹھ جائے، پھر اس کو کوئی ضرورت پیش آجائے یا وضو کی حاجت ہو جائے تو اس کو مسجد سے باہر نکلنے کی اجازت ہے، چاہے تخطی کرنی پڑے، عقبہ کہتے ہیں: "صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر فسلم، ثم قام مسرعا فتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه، فقال: ذكرت شيئا من تبر عندنا، فكرهت أن يحبسني، فأمرت بقسمته"[2] (میں نے نبی کریم ﷺ کے پیچھے مدینہ میں عصر کی نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے سلام پھیرا، پھر تیزی کے ساتھ کھڑے ہوئے اور لوگوں کی گردنیں پھلانگتے ہوئے بعض ازواج کے حجرے میں داخل ہوئے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے اپنے پاس رکھے ہوئے سونے کے ٹکڑے کا کچھ حصہ یاد آگیا، مجھے یہ ناگوار معلوم ہوا کہ وہ میری یکسوئی میں حائل ہو، لہٰذا میں نے اسے تقسیم کرنے کا حکم دیا)۔ اگر کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھ کر چلا جائے اور پھر واپس ہو تو سابق جگہ پر بیٹھنے کا زیادہ حق دار وہی ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به"[3] (جو شخص اپنی جگہ سے اٹھ جائے اور پھر واپس ہو تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے)، اپنی جگہ تک پھلانگ کر جانے کا حکم وہی ہے جو سامنے خالی جگہ دیکھ کر پھلانگنے کا حکم ہے، جیسا کہ گذرا[4]۔

۴- خطبہ کے بعد اور نماز سے قبل تخطی جائز ہے، اگرچہ صفوں میں گنجائش نہ ہو، جیسے کہ صفوں کے درمیان چلنا جائز ہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی ہو، مالکیہ اسی کے قائل ہیں[1]۔

سوال کے لئے تخطی حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے سائل کو چاہئے کہ نمازی کے آگے سے نہ گذرے اور لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگے اور نہ بااصرار سوال کرے، الا یہ کہ کوئی ضروری امر ہو[2]۔

ہاں جو لوگ مسجد کے دروازے ہی پر بیٹھ گئے ہوں اور اندر پوری جگہ خالی پڑی ہو تو ایسے لوگوں کی گردنیں پھلانگ کر آگے بڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کا کوئی احترام نہیں ہے، حنابلہ کا مشہور مسلک یہی ہے[3]۔

۵- نماز کے علاوہ کسی عام مجلس میں بھی تخطی مکروہ ہے، بشرطیکہ کسی کو اذیت نہ پہنچے، ورنہ یہ حرام ہوگا[4]۔

۶- کسی شخص کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا حرام ہے، خواہ مسجد ہو یا غیر مسجد، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن يقول: تفسحوا وتوسعوا"[5] (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص اپنے بیٹھنے کے لئے دوسرے کو اس کی نشست سے نہ اٹھائے، بلکہ یوں کہے کہ ذرا گنجائش نکالئے اور جگہ دیجئے)، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من سبق إلى ما لم يسبق

---

۱ الفتاوى الہندیہ ۱/۱۴۸، جواہر الاکلیل ۱/۹۵، الشرح الکبیر ۱/۳۸۵، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۱۲۳، منہاج الطالبین ۱/۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴۹، ۳۵۰۔

۲ حدیث: "ذكرت شيئا من تبر عندنا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ حدیث: "من قام من مجلسه ثم رجع إليه فهو أحق به" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۴ المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

۱ الشرح الکبیر ۱/۳۸۵۔

۲ الفتاوى الہندیہ ۱/۹۳، ابن عابدین ۱/۵۵۲۔

۳ المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۰۔

۴ حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/۲۸۷۔

۵ حدیث: "لا يقيم الرجل الرجل من مقعده ثم يجلس فيه ولكن تفسحوا وتوسعوا" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیہ مسلم فھو لہ" (جو شخص کسی چیز کو دوسرے مسلمانوں سے پہلے حاصل کرلے تو وہ چیز اسی کی ہوگی)، حضرت ابن عمرؓ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھے تو خود اس کی جگہ بیٹھ جائیں۔

اس لئے مذکورہ تفصیل کی روشنی میں اگر کوئی شخص مسجد میں کہیں بیٹھ جائے تو دوسرے شخص کو اپنے بیٹھنے کے لئے اس کو اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں ابو الزبیر عن جابر کی سند سے ایک روایت آئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا یقیمن أحدکم أخاہ یوم الجمعۃ ثم لیخالف إلی مقعدہ فیقعد فیہ ولکن یقول افسحوا"[2] (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو جمعہ کے دن نہ اٹھائے، تاکہ اس کی جگہ بدل کر خود اس کی جگہ بیٹھ جائے، بلکہ یوں کہے کہ بھائی کشادگی پیدا کرو)، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا أیھا الذین آمنوا إذا قیل لکم تفسحوا في المجالس فافسحوا یفسح اللہ لکم"[3] (اے ایمان والو! جب تم سے کہا جائے کہ مجلس میں جگہ کھول دو تو جگہ کھول دیا کرو، اللہ تعالیٰ تمہیں کھلی جگہ دے گا)، لیکن اگر کوئی خود ہی اٹھ جائے اور اپنی مرضی سے کسی کو اپنی جگہ بخش دے تو اس کے لئے وہاں بیٹھنا جائز ہے، رہا اس صاحب نشست کا یہ عمل تو اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر اس دوسری جگہ پر بھی امام کی آواز پہلی جگہ ہی کی طرح آرہی ہو تو یہ عمل اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، لیکن اگر دوسری جگہ پہلی جگہ کے مقابلے میں امام سے قرب واستفادہ کے لحاظ سے کمتر ہو تو اس کے لئے یہ عمل مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے قربت وعبادت میں اپنا حصہ فوت کرکے دوسرے کو ترجیح دی۔

۷- اگر ایک شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ جامع مسجد سویرے پہنچ کر اس کے لئے جگہ لے کر بیٹھ جائے، پھر جب حکم دینے والا مسجد پہنچے تو وہ اس کی جگہ خالی کردے تو یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن سیرین اپنے غلام کو جمعہ کے دن جگہ لینے کے لئے مسجد بھیجتے تھے، وہ غلام جگہ لے کر اسی جگہ بیٹھا رہتا، پھر جب حضرت ابن سیرین آتے تو وہ اٹھ جاتا[1]۔

تخفیف

دیکھئے: "تیسیر"۔

تخلل

دیکھئے: "تخلیل"۔

---

[1] حدیث: "من سبق إلی ما لم یسبق إلیہ مسلم فھو لہ" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کی سند میں جہالت کی وجہ سے اور منذری نے اس کو غریب قرار دیا ہے (عون المعبود ۳/۱۴۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

[2] حدیث: "لا یقیمن أحدکم أخاہ یوم الجمعۃ ثم لیخالف..." کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

[3] سورۂ مجادلہ/۱۱۔

[1] المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/۱۲۴، القلیوبی علی المنہاج ۱/۲۹۸، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۰ طبع ریاض الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۷/۲۹۸۔

تخلّي

دیکھئے: "قضاء حاجت"۔

تخلیل

تعریف:

۱- "تخلیل" لغت میں کئی معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے ایک معنی ہے: داڑھی کے بالوں، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کو الگ الگ کرنا، "خلل الرجل لحیته" اس وقت کہا جاتا ہے جب مرد اپنی داڑھی کے اندر کھال تک پانی پہنچائے، اور اس کی اصل: شی کو شی کے بیچ میں داخل کرنا ہے، "خلل الشخص أسنانه تخليلاً" اس وقت کہتے ہیں جب آدمی دانتوں کے بیچ سے کھانے کے پھنسے ہوئے اجزاء نکال لے، اور "خللت النبيذ تخليلاً" کے معنی ہیں میں نے نبیذ کو سرکہ بنایا ۔

فقہاء کے یہاں کلمہ تخلیل کا استعمال انہیں لغوی معانی میں ہوتا ہے۔

تخلیل کی قسمیں اور احکام:

اول: طہارت سے متعلق تخلیل:

الف- وضو اور غسل میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۲- ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کے درمیان پانی کا پہنچنا دھونے کا عمل پائے جانے کے لئے ضروری ہے، خواہ تخلیل (خلال کرنے) کے

لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "خلل"۔

ذریعہ ہو یا دوسری طرح، چنانچہ تمام فقہاء کے نزدیک وضو و غسل میں پانی پہنچانا فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [۲] (تم اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))۔

رہا پانی پہنچنے کے بعد انگلیوں میں خلال کرنے کا حکم تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک وضو میں انگلیوں میں خلال کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے ارشاد فرمایا: "أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع" [۳] (وضو مکمل کرو، اور انگلیوں کے درمیان خلال کرو)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، اور حنابلہ کی رائے میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا زیادہ مؤکد ہے، فقہاء نے "تخلیل" کے مستحب اور سنت ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس سے انگلیوں کے بیچ کے میل کچیل کی صفائی میں زیادہ مدد ملتی ہے [۴]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے اور پاؤں کی انگلیوں میں مستحب ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی انگلیوں میں واجب ہے، پاؤں میں نہیں، اس لئے کہ ہاتھ کی انگلیاں باہم ملی ہوئی نہیں ہیں، لہذا مستقل اعضاء کی ان میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے، برخلاف پیروں کی انگلیوں کے کہ وہ باہم بہت زیادہ متصل ہیں، اس وجہ سے ان انگلیوں کا درمیانی حصہ اندرونی جسم کے مشابہ ہے۔

مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق پاؤں کی انگلیوں میں بھی ہاتھ کی طرح خلال کرنا واجب ہے، وجوب تخلیل سے مالکیہ کی مراد گھس رگڑ کر پانی پہنچانا ہے [۱]۔

۳- اسی طرح ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں غسل کرتے وقت خلال کرنا حنفیہ کے نزدیک مسنون ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ واجبات اور سنن پر مشتمل غسل کامل کے بیان میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اپنے سر پر تین بار پانی ڈالنے سے قبل کامل وضو کرے، ارشاد نبوی ہے: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة" [۲] (پھر وضو کرے جیسے کہ نماز کے لئے وضو کرتا ہے)، اور ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ وضو میں انگلیوں کا خلال کرنا ان کے نزدیک سنت ہے، تو اسی طرح غسل میں بھی خلال کرنا سنت ہوگا [۳]۔

مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ غسل میں ہاتھ کی انگلیوں کی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی خلال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں مبالغہ کی تاکید آئی ہے، اس کے برخلاف وضو میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا مستحب ہے [۴]۔

---

۱ ابن عابدین ۱/۸۰، جواہر الاکلیل ۱/۱۳، مغنی المحتاج ۱/۶۰، الوجیز للغزالی ۱/۵، کشاف القناع ۱/۹۰۔

۲ سورۂ مائدہ/۶۔

۳ حدیث: "أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع" کی روایت ترمذی (۱/۵۵ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ (۳/۲۹ طبع مطبع السعادۃ)۔

۴ ابن عابدین ۱/۸۰، مغنی المحتاج ۱/۶۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۹۰، کشاف القناع ۱/۰۲۔

---

۱ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۹۸، الفواکہ الدوانی ۱/۱۳۳، ۱۶۶، الشرح الصغیر ۱/۰۹۱۔

۲ حدیث: "ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة" حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ کا فعل نقل کیا ہے اور روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۵۳ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

۳ ابن عابدین ۱/۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/۲۰۹، کشاف القناع ۱/۵۳۔

۴ الفواکہ الدوانی ۱/۶۶۔

ب- تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا:

۴- تمام مذاہب کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمم میں فرض ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[1] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)۔

اس طرح مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ محل فرض کے پورے حصہ کا (عمل مسح میں) احاطہ کرنا واجب ہے، اسی بنا پر اگر ہاتھ کی انگوٹھی اور کنگن اتنا تنگ ہو کہ ان کے نیچے غبار نہ پہنچنے کا اندیشہ ہو تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تیمم میں اس کو نکال دینا واجب ہے، بلکہ مالکیہ تو ڈھیلی انگوٹھی بھی نکال دینے کے قائل ہیں، ورنہ صحت تیمم میں مانع ہوگا۔

اسی بنیاد پر تیمم میں ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان اگر غبار نہیں پہنچی یا مسح نہیں کیا تو باتفاق فقہاء خلال کرنا واجب ہے۔

رہا یہ کہ انگلیوں کے درمیان مسح کرنے کے بعد خلال کا کیا حکم ہے؟ تو شافعیہ اور حنابلہ نے احتیاطاً اس کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ دونوں بار ضرب کے وقت انگلیوں کو اگر الگ الگ رکھا ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، لیکن اگر متفرق نہ رکھے، بلکہ متصل کردے یا صرف پہلی ضرب میں متفرق رکھے اور دوسری میں متصل کردے تو تخلیل واجب ہے۔

حنفیہ بھی شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال نظر آتے ہیں، کیونکہ حنفیہ نے وجوب تخلیل کے لئے انگلیوں تک غبار نہ پہنچنے کی قید لگائی ہے۔

مالکیہ اپنے راجح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ انگلیوں میں خلال کرنے کے ساتھ گٹا سمیت دونوں ہاتھوں کا مکمل مسح کرنا ہی لاحدق ضروری ہے[1]۔

انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ:

۵- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال تشبیک کے ذریعہ (یعنی دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرکے) کیا جائے گا، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا جائے، خواہ پشت کی طرف سے داخل کیا جائے یا اندر کی طرف سے اور وہ لوگ وضو میں تشبیک کو مکروہ نہیں کہتے۔

البتہ بعض مالکیہ تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا توضأ أحدكم في بيته، ثم أتى المسجد، كان في صلاة حتى يرجع، فلا يفعل هكذا، وشبك بين أصابعه"[2] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں وضو کرے، پھر مسجد آئے تو واپسی تک وہ نماز کے حکم میں رہے گا، اس لئے وہ اس طرح نہ کرے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک فرمائی)۔

پاؤں کی انگلیوں میں خلال کا مستحب طریقہ باتفاق فقہاء یہ ہے کہ داہنے پاؤں کے خنصر (چھنگلیا) سے شروع کرے اور بائیں پاؤں

---

[1] سورۂ مائدہ/ ۶۔

[1] ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، ۱۵۹، الدسوقی ۱/ ۱۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۵۵، مغنی ۱/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۵، مغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۴، کشاف القناع ۱/ ۱۹۷۔

[2] ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۳، العدوی ۱/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۱۔

حدیث: "إذا توضأ أحدكم ..." کی روایت حاکم [illegible] ۱/ ۲۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

کے خنصر پر ختم کرے، تاکہ دائیں سے آغاز کی فضیلت حاصل ہو، اس لئے کہ حضرت مستورد بن شداد کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل أصابع رجليه بخنصره" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا، پھر اپنے دونوں پاؤں کی انگلیوں میں اپنی خنصر سے مسح فرمایا)، اسی طرح روایت میں یہ بھی آیا ہے: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن في وضوئه"[۲] (نبی کریم ﷺ اپنے وضو میں دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)، مگر حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تخلیل بائیں ہاتھ کی خنصر سے ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد پاؤں کے نیچے کی گندگی کو صاف کرنا ہے اور اس کے لئے یہی انگلی زیادہ موزوں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تخلیل دائیں یا بائیں ہاتھ کی خنصر سے کی جائے گی۔

اور مالکیہ کے نزدیک مستحب کے ذریعہ کی جائے گی[۳]۔

ج- بال میں خلال کرنا:

(۱) داڑھی میں خلال کرنا:

۶- ہلکی داڑھی جس میں بال کے نیچے کی کھال نظر آتی ہو اور سامنے والے شخص سے نہ چھپتی ہو، وضو اور غسل دونوں میں اس کے ظاہر کو دھونا اور اس کے نیچے تک پانی پہنچانا واجب ہے، محض خلال کر لینا کافی نہیں ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، اور یہ اس بنا پر کہ چہرے کا دھونا فرض ہے، کیونکہ آیت کریمہ عام ہے: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ"[۱] (تو اپنے چہروں کو دھو لیا کرو)۔

گھنی داڑھی جس کے نیچے کی کھال ظاہر نہ ہوتی ہو، اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، اگرچہ وہ داڑھی نیچے تک لٹکی ہوئی ہو، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے[۲]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ داڑھی کے لٹکے ہوئے حصے کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے دائرے سے خارج ہے اور وہ سر کے لٹکے ہوئے بال کے مشابہ ہے، شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے[۳]۔

اور اس لئے بھی کہ اللہ نے "غسل وجہ" کا حکم دیا ہے، اور "وجہ" اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہت حاصل ہو، اور گھنی داڑھی میں مواجہت صرف بال کے ظاہری حصے تک محدود ہوتی ہے۔

داڑھی کے اندرونی حصے کو دھونا باتفاق فقہاء مذاہب واجب نہیں ہے، اس لئے کہ بخاری کی روایت ہے: "أنه ﷺ توضأ فغسل وجهه، أخذ غرفة من ماء فمضمض بها و استنشق ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى فغسل بها وجهه"[۴] (نبی کریم ﷺ نے وضو فرمایا، تو اپنا چہرہ دھویا، آپ نے ایک چلو پانی لیا اور اس سے مضمضہ

۱- مستورد بن شداد کی حدیث "رأيت رسول الله ﷺ توضأ فخلل ..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۵۲ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، (تلخیص الحبیر لابن حجر ۱/ ۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

۲- حدیث: "كان يحب التيامن في وضوئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

۳- ابن عابدین ۱/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲، المغنی ۱/ ۱۰۹۔

۱- سورۂ مائدہ/ ۶۔

۲- الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۷۔

۳- ابن عابدین ۱/ ۶۸، ۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، ۱/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۹۶۔

۴- حدیث: "أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

واستنشاق فرمایا، پھر پانی کا دوسرا چلو لیا اور ایسا کیا کہ آپ ﷺ نے دونوں ہاتھ ملا دیا اور اس سے اپنا چہرہ دھویا)، جبکہ آپ ﷺ کی داڑھی مبارک گھنی تھی اور صرف ایک چلو پانی عموماً اندر تک نہیں پہنچ سکتا اور اندر تک پانی پہنچانا مشکل بھی ہے۔

۷-گھنی داڑھی میں خلال کرنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال: هكذا أمرني ربي" (نبی کریم ﷺ جب وضو فرماتے تو اپنی ٹھوڑی کے نیچے ایک چلو پانی لیتے تھے اور اس سے اپنی داڑھی مبارک میں خلال کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ میرے رب نے مجھے اسی طرح حکم دیا ہے)۔

گھنی داڑھی میں خلال کرنے کے تعلق سے مالکیہ کے تین اقوال ہیں: وجوب، کراہت اور استحباب، ان میں سب سے زیادہ ظاہر قول کراہت ہے، کیونکہ اس میں تکلف ہے۔

۸-غسل میں محض خلال کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ پانی داڑھی کے بال کی جڑوں تک پہنچانا باتفاق مذاہب واجب ہے، خواہ داڑھی کتنی ہی گھنی ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة" (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، اس لئے بال دھوؤ اور کھال صاف کرو)۔

اس مقصد کے تحت کہ اسراف سے بچتے ہوئے بال کی جڑوں تک پانی پہنچنے کا یقین ہو جائے فقہاء نے کہا ہے کہ غسل کرنے والا پہلے اپنی دسوں انگلیوں کے ذریعہ بال کی جڑوں کو تر کرے، پھر پانی بہائے، اس میں اسراف سے حفاظت رہے گی۔

ان حضرات نے داڑھی میں خلال کے وجوب کی بات کہی ہے، جیسے مالکیہ، ان کا مقصد بھی اس سے محض بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا ہے۔

(۲) سر کے بال میں خلال کرنا:

۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں سر کے بال کی جڑوں کو تر کرنا واجب ہے، خواہ بال ہلکے ہوں یا گھنے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أنها سألت النبي ﷺ عن غسل الجنابة فقال: تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه، حتى تبلغ شؤون رأسها، ثم تفيض عليها الماء" (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے غسل جنابت کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنا پانی اور بیری کا پتہ لے پھر اس سے پاکی حاصل کرے اور اچھی طرح کرے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے پھر سر کو

ابن عابدین ۱/ ۸۰، مغنی ۱/ ۸۵، کشاف القناع ۱/ ۱۰۰۔

حدیث: "كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه" کی روایت ابوداؤد ... تحقیق عزت عبید دعاس نے حضرت انسؓ سے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے، تلخیص الحبیر لابن حجر ۱/ ۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

۳ ... الدسوقی ۱/ ۸۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۳۔

۴ حدیث: "تحت كل شعرة جنابة" کی روایت ابوداؤد ... تحقیق عزت عبید دعاس نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے ابن حجر کہتے ہیں

کی روایت کا مدار حارث بن وجیہ پر ہے اور یہ بہت ضعیف راوی ہیں تلخیص الحبیر ... طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

ابن عابدین ... حاشیہ الدسوقی مع الشرح الکبیر ... مغنی المحتاج ... المہذب ... کشاف القناع ... ۔

۳ ابن عابدین ... حاشیہ الدسوقی ... کشاف القناع ... المغنی لابن قدامہ ... مغنی المحتاج ...۔

۴ حدیث: "تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر" کی روایت مسلم ... طبع عیسیٰ الحلبی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ہاتھ سے ملے تاکہ سر کے ہر حصے پر پانی پہنچ جائے، پھر اپنے جسم پر پانی بہائے)۔

حضرت علیؓ نبی کریم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به من النار كذا وكذا**" (جس نے غسل جنابت میں ایک بال کے برابر بھی جگہ چھوڑ دی اور اس کو نہیں دھویا تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا اور ایسا کیا جائے گا)، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر میں نے اپنے بال سے دشمنی کرلی، اور اسی لئے غسل میں فقہاء کے نزدیک بال میں محض خلال کرلینا کافی نہیں ہے[1]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کے ساتھ سر کے بالوں میں خلال کو واجب قرار دیا ہے، اگرچہ بال گھنے ہوں، تاکہ جڑ تک پانی پہنچنے کا یقین ہوجائے، فقہاء مالکیہ کا یہ خیال ان کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ بال اگرچہ گھنے ہوں اور ان کی چوٹیاں گتھی ہوئی ہوں، ان میں خلال کرنا واجب ہے، تاکہ پورے بال میں پانی پہنچ جائے[2]، شافعیہ نے بھی اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک محرم وغیر محرم ہونے سے بال کے حکم میں فرق نہیں پڑتا، البتہ محرم آہستگی کے ساتھ خلال کرے تاکہ بال نہ گرے، حنابلہ کہتے ہیں کہ محرم کے لئے تخلیل مکروہ ہے[3]۔

دوم: دانت میں خلال کرنا:

۱۰- دانت کو مسواک سے صاف کرنا سنن فطرت میں سے ہے، اس کی تفصیل "استیاک" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۱۱- کھانے کے بعد دانت سے کھانے کے ریشے نکالنے کے لئے خلال کرنا فقہاء کے بیان کے مطابق آداب طعام میں سے ہے، بہوتی حنبلی کہتے ہیں کہ دانت میں کھانے کی کوئی چیز لگی ہو تو خلال کرنا مستحب ہے، "المستوعب" میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ خلال بالکل چھوڑ دینے سے دانت کمزور ہوجاتے ہیں، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے: "**تخللوا من الطعام فإنه ليس شيء أشد على الملكين أن يريا بين أسنان صاحبهما طعاما وهو يصلي**" (کھانے کے بعد خلال کرو، اس لئے کہ دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھی کے دانتوں میں کھانے کے ریشے دیکھیں اور وہ اسی حال میں نماز پڑھ رہا ہو)، اطباء کہتے ہیں کہ خلال مسوڑھے کے لئے اور منہ کی بدبو ختم کرنے کے لئے بھی مفید ہے، البتہ کھانے کے دوران خلال نہ کرے، فارغ ہونے کے بعد کرے[1]، تمام مسالک کی کتابوں میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے[2]۔

دانت میں خلال کس چیز سے کیا جائے؟

۱۲- مسواک سے قبل اور بعد اور کھانے کے بعد خلال کرنا مسنون

---

۱ حدیث: "من ترك موضع شعرة من جنابة..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی مختلط ہیں (تلخیص الحبیر لابن حجر ۱/ ۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

۲ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

۳ جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

۴ ابن عابدین ۱/ ۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۰۔

---

۱ حدیث: "تخللوا من الطعام فإنه ليس شيء أشد على..." ہیثمی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو طبرانی اور احمد نے روایت کیا ہے مگر ان کی سند میں ایک راوی واصل بن سائب ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۳۰ طبع القدسی)۔

۲ کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۱۸۷۔

۳ دیکھئے: بدائع الصنائع، البجیرمی ۴/ ۵۴، الفتاوی ۳/ ۲۳۹۔

ہے، اسی طرح سنت یہ ہے کہ خلال لکڑی کا ہو، لوہا وغیرہ سے خلال کرنا مکروہ ہے، ایسی لکڑی سے بھی مکروہ ہے جو نقصان دہ ہو جیسے انار اور ریحان وغیرہ، اسی طرح کسی ایسی چیز سے بھی خلال نہیں کرنا چاہئے جس سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ اس سے نقصان کا خطرہ ہے، اسی طرح زخمی کرنے والی چیز سے بھی خلال نہ کرے، جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے [1]۔

دانتوں میں سونا یا چاندی کے خلال سے خلال کرنا جائز نہیں، یہ مذاہب اربعہ کا متفقہ مسئلہ ہے [2]، اس کی تفصیل "تحلیہ" کی اصطلاح میں ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس بارے میں مختلف ہیں کہ دانت میں خلال کرنے سے جو چیز نکلے اس کو نگلنا جائز ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ اگر خلال کے ذریعہ کچھ نکلے تو اسے پھینک دے، اس کو نگلنا مکروہ ہے، لیکن اگر خلال سے نہیں بلکہ زبان کے ذریعہ نکلے تو اس کو نگلنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اندرون منہ دوسری چیزوں کا حکم ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ دانت کے درمیان کی چیز نگلنا درست ہے، الا یہ کہ اس میں خون کی آمیزش ہو، محض تغیر پیدا ہونے سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہوتی، بعض اقوال اس سے مختلف بھی ہیں [3]۔

سوم: شراب کو سرکہ بنانا:

۱۳ - اگر شراب خود بغیر کسی تدبیر کے سرکہ بن جائے، اس کا کڑواپن کھٹے پن میں تبدیل ہو جائے اور شراب کے اوصاف زائل ہو جائیں تو باتفاق فقہاء یہ سرکہ حلال اور طاہر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "نعم الأدم أو الإدام الخل" [1] (سرکہ بہترین سالن ہے)، اور دوسرے اس لئے کہ نجاست وتحریم کی علت نشہ ہے اور سرکہ بننے کے بعد وہ علت زائل ہوگئی، اور حکم کے وجود وعدم کا مدار علت کے وجود وعدم پر ہے [2]۔

اسی طرح اگر شراب دھوپ سے سایہ میں یا سایہ سے دھوپ میں منتقل کرنے کی وجہ سے سرکہ بن جائے تو جمہور فقہاء یعنی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلال اور طاہر ہے، شافعیہ کا قول صحیح بھی یہی ہے، حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں، مگر ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ یہ منتقلی سرکہ بنانے کے ارادے سے عمل میں نہ آئی ہو [3]۔

۱۴ - شراب میں کوئی چیز مثلاً سرکہ، پیاز، نمک وغیرہ ڈال کر اگر سرکہ بنالیا گیا تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اور امام مالک سے ابن قاسم کی ایک روایت یہ ہے کہ شراب کو کسی تدبیر سے سرکہ بنانے کا عمل جائز نہیں ہے اور اس سے وہ پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا، قال: لا" [4] (نبی کریم ﷺ سے شراب کو سرکہ بنانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے نفی میں جواب دیا)۔

---

۱ الإقناع للشربینی ۱/ ۳۲، کشاف القناع ۵/ ۱۸۷، رد المحتار ۳/ ۲۲۸۔

۲ تکملہ فتح القدیر ۸/ ۸ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/ ۲۳۰، حاشیۃ العدوی ۲/ ۴۱۲، المجموع ۱/ ۲۵۴، ۲۵۰، ۲۵۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۷ طبع ریاض۔

۳ رد المحتار ۳/ ۲۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۷۔

---

۱ حدیث: "نعم الأدم أو الإدام الخل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۳۰۹، ۲۹۰، تبیین الحقائق مع الشلبی ۶/ ۴۸، مواہب الجلیل ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، ۹۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، ۲۳۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، المغنی ۸/ ۳۱۷۔

۳ سابقہ مراجع۔

۴ حدیث: "سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلا؟" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شراب کو ضائع کردینے کا حکم دیا ہے [1]، نیز اس لئے کہ شراب نجس ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سے اجتناب کا حکم دیا ہے اور شراب میں جو چیز بھی ڈالی جائے گی اس میں ملتے ہی وہ ناپاک ہوجائے گی اور جو چیز خود ناپاک ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دے سکتی [2]۔

حنفیہ کا نقطہ نظر اور مالکیہ کا قول راجح یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، سرکہ بنانے کے بعد وہ ان کے نزدیک حلال اور پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "نعم الإدام الخل" [3] (سرکہ بہترین سالن ہے)، یہ ارشاد سرکہ کی تمام انواع کو شامل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرکہ بنانے کا مقصد اس کی اصلاح اور اس کے فاسد اوصاف کا ازالہ ہے اور ظاہر ہے کہ اصلاح مباح ہے جیسے کہ کھال کو دباغت دینے میں ہے، دباغت بھی کھال کی تطہیر کرتی ہے، فرمان نبوی ہے: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" [4] (جس کھال کو دباغت دی گئی وہ پاک ہوگئی)، اس کی تفصیل "تخمر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۱ حدیث: "أمر بهراقتها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

۲ نہایۃ المحتاج ۱/۲۴۲، کشاف القناع ۱/۱۸۷، الحطاب ۱/۹۸۔

۳ حدیث: "نعم الإدام الخل" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

۴ الزیلعی ۶/۴۸، حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۵/۲۸۹، ۲۹۰، الحطاب ۱/۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۔

حدیث: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" کی روایت نسائی (۷/۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اصل حدیث صحیح مسلم (۱/۲۷۷ طبع عیسی الحلبی) میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"۔

تخلیہ

تعریف:

۱- "تخلیہ" لغت میں "خلّی" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک معنی ترک اور اعراض ہے [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تخلیہ: کسی شخص کو بلا کسی روک ٹوک کے کسی شی پر تصرف کا اختیار دینا ہے، مثلاً بیع میں بائع مشتری کو بغیر کسی مانع کے مبیع پر قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تو تخلیہ حاصل ہوجائے گا، اور مشتری اس صورت میں حکماً مبیع پر قابض متصور ہوگا [2]۔

تخلیہ کا استعمال کبھی اطلاق (دور کرنے اور علاحدہ کرنے) کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ کہتے ہیں: "يحبس القاتل ولا يخلى بكفيل" [3] (قاتل کو قید کیا جائے گا اور ضمانت پر اس کی رہائی نہیں ہوگی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قبض:

۲- کسی شی پر قبضہ کرنے کا مطلب ہے: اس کو حاصل کرنا، فقہاء نے

۱ تاج العروس، متن اللغہ مادۂ "خلا"۔

۲ بدائع ۵/۲۴۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۵، ۱۲۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ مادۂ "۲۶۳"۔

۳ القلیوبی ۴/۲۳۲۔

اس کو کسی چیز کے جمع کرنے اور اس پر تصرف کی قدرت حاصل کرنے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

تخلیہ اور قبضہ کے درمیان دو لحاظ سے فرق ہے:

اول: اس لحاظ سے کہ تخلیہ قبضہ کی ایک نوع ہے، کیونکہ قبضہ دوسرے امور سے بھی حاصل ہوسکتا ہے، مثلاً ہاتھ میں کوئی چیز لے لے، یا اس کو منتقل کر لے، یا ضائع کردے، اس لئے کہ مبیع اگر بائع کے قبضے میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے تو مشتری کو قابض قرار دیا جائے گا[۲]۔

دوم: دوسرے اس لحاظ سے کہ تخلیہ دینے والے کی طرف سے اور قبضہ لینے والے کی طرف سے ہوتا ہے، جب بائع مشتری اور مبیع کے درمیان تمام موانع ختم کر کے تخلیہ کردے تو بائع کی طرف سے تخلیہ حاصل ہوگا اور مشتری کی طرف سے قبضہ[۳]۔

ب- تسلیم:

۳- کسی شی کی تسلیم کا مطلب ہے کہ کسی کو وہ چیز دے دینا، اور اس کے لئے خالص ومحفوظ بنادینا، کہا جاتا ہے: "سلّم الشیٔ له" اس نے وہ چیز اس کے لئے خالص کردی اور دے دی، تسلیم معنی کے لحاظ سے تخلیہ کے بہت قریب ہے، یہاں تک کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تسلیم ہی تخلیہ ہے[۴]۔

جمہور کی رائے میں تخلیہ تسلیم اس وقت ہے گا جبکہ مبیع غیر منقول ہو، منقولات کی بیع میں تسلیم یا تو مبیع کی مناسبت سے ہوں یا عرف میں رائج طریقہ سے جس کی بحث آرہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ تخلیہ تسلیم کی ایک نوع ہے اور قبضہ ان دونوں سے حاصل ہونے والا نتیجہ ہے، اس لئے تسلیم کبھی منتقل کرنے اور لے جانے سے ہوں تو کبھی تخلیہ کے ذریعہ، مثلاً کسی نے ایک گھر فروخت کیا اور بائع نے مبیع اور مشتری کے درمیان ساری رکاوٹیں دور کر کے ایسا تخلیہ کردیا کہ مشتری اس پر تصرف کرسکتا ہو تو بائع کی طرف سے تسلیم اور مشتری کی طرف سے قبضہ کا وجود ہو جائے گا۔

اجمالی حکم:

۴- زمین کا تخلیہ بالاتفاق قبضہ ہے، اسی طرح اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل فروخت کئے گئے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی تخلیہ ہی قبضہ ہے، مالکیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے[۲]۔

منقولات کے تخلیہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہے، بشرطیکہ بلا مشقت شی پر قدرت حاصل ہو جائے اور تخلیہ مبیع کی نوع کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، مثلاً گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کا معاملہ ہو اور گیہوں والا صاحب معاملہ کو گھر کی کنجی دے دے، اور صورت حال یہ ہو کہ قفل کھولنا اس کے لئے بآسانی ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے، چراگاہ میں موجود گائے بیل وغیرہ کو اشارے سے دکھا دیا جائے تو یہ قبضہ ہے، کپڑا ایسی جگہ رکھ دیا جائے کہ اس کا ہاتھ وہاں تک پہنچ سکے تو یہ قبضہ ہے، کسی گھر میں بند گھوڑے یا پرندے کو بلا کسی

---

۱ شرح مرشد الحیران ص ۵۸، البدائع ۵/ ۲۴۴، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، الحطاب ۴/ ۴۷۹، المغنی ۴/ ۱۲۲۔

۲ البدائع ۵/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۴۴، قلیوبی ۲/ ۲۱۳-۲۱۴۔

۳ القلیوبی ۲/ ۲۱۵، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۱، البدائع ۵/ ۲۴۴، المغنی ۴/ ۲۱۵۔

۴ معجم اللغة مادۂ "سلم"، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴۔

۱ البدائع ۵/ ۲۴۴، الدسوقی ۳/ ۱۴۵، المجموع ۹/ ۲۷۵-۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۵۔

۲ شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۲، المجموع ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶، المغنی ۴/ ۹۰، ۹۱۔

مددگار کے پکڑنا ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک تخلیہ کے قبضہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا، اگر اس نے یہ نہیں کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ متصور نہیں ہوگا، اور صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت ہے، خاص تخلیہ کا لفظ بولنے کی شرط نہیں ہے [2]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق یہ ہے کہ عادتاً جو چیز منتقل کی جاتی ہو مثلاً لکڑی اور دانہ وغیرہ، اس پر قبضہ اس وقت ہوگا جب اس کو ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جو بائع کی خاص نہ ہو، مگر جس چیز کو ہاتھ میں لیا جا سکتا ہو، ۱۴۰ درہم و دنانیر، کپڑا اور کتاب وغیرہ، اس پر قبضہ ہاتھ میں لینے کے ذریعہ ہوگا [3]، حنابلہ بھی اسی طرف گئے ہیں [4]، ان حضرات کے نزدیک منقولات پر قبضہ کے لئے صرف تخلیہ کافی نہیں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عقار کا تخلیہ اگر اس طرح کر دیا جائے کہ مشتری اس پر تصرف کر سکے، ۱۴۰ کنجی ہو تو کنجی حوالہ کر دی جائے، تو یہ مشتری کا قبضہ قرار دیا جائے گا، عقار کے علاوہ دوسری چیزوں پر قبضہ لوگوں میں متعارف طریقہ پر ہوگا، مثلاً کپڑا اپنے پاس محفوظ کر لے اور جانور کی رسی ہاتھ میں لے لے [5]۔

۵- جن صورتوں میں تخلیہ تسلیم اور قبضہ متصور ہوتا ہے، ان میں ضمان تخلیہ کرنے والے کے ذمہ سے منتقل ہو کر قابض کے ذمہ میں چلا جاتا ہے، اب وہی خسارہ کا ذمہ دار ہوگا، مثلاً عقد بیع میں جب مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کر کے قبضہ کرا دیا گیا تو اب ضمان مشتری پر ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے بعد مبیع کا ضمان بالاتفاق مشتری پر ہوتا ہے [1]۔

دیکھئے: "ضمان" کی اصطلاح۔

مالکیہ نے تو اور آگے بڑھ کر یہ بات کہی ہے کہ بیع صحیح میں ضمان محض عقد ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، قبضہ کی بھی حاجت نہیں ہوتی، سوائے چند صورتوں کے، مثلاً غائب کی بیع، بیع فاسد، بیع بالخیار اور ایسی چیزوں کی بیع جس کی ناپ تول، گنتی، وزن یا عدد سے ہو [2]۔

بعض ایسے عقود بھی ہیں جو قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، مثلاً عقد رہن، قرض، عاریت اور ہبہ وغیرہ، بعض میں تھوڑی تفصیل بھی ہے، ان عقود میں اگر تخلیہ اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے اور اس کے قبضہ ہونے کا اعتبار کیا جائے تو عقد تام ہو جائے گا اور اس پر عقد کے احکام مرتب ہوں گے۔

ان مسائل اور قبضہ بالتخلیہ کے احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے "قبض" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء نے عقد بیع میں مبیع (فروخت کردہ شی) کے طریقہ تسلیم پر بحث کے ضمن میں تخلیہ پر بحث کی ہے، اسی طرح بیع سلم، رہن اور ہبہ وغیرہ معاملات و عقود جن میں قبضہ کا حکم ذکر کیا جاتا ہے، ان میں بھی تخلیہ کا ذکر کیا ہے، خواہ یہ معاملات عقار یا منقول سے متعلق ہوں [3]، بعض فقہاء نے جنایات کی بحث اور ضمانت پر قیدی کی

---

۱ ابن عابدین ۴/ ۴۳، المجموع للنووی ۹/ ۲۹۵، ۲۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۵۔
۲ ابن عابدین ۴/ ۴۳۔
۳ المجموع للنووی ۹/ ۲۷۰، ۲۷۲۔
۴ المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۶، ۱۲۹۔
۵ مواہب الجلیل ۴/ ۴۵۔

۱ البدائع ۵/ ۲۴۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۱۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۴۰، المغنی ۴/ ۲۰، ۲۵۔
۲ الدسوقی ۳/ ۱۴۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۶۴۔
۳ ابن عابدین ۴/ ۴۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۰، ۵۲، قلیوبی ۲/ ۲۵۰، المغنی ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

رہائی کے مسئلے میں تخمیہ کو "تزدی دینے" "تز ذکر نے کے معنی میں ذکر کیا ہے[1]۔

بعض فقہاء نے "کتاب الحج" میں [illegible] کے تخمیہ کا معنی بیان کیا ہے کہ ... رکاوٹوں سے پاک ہو جیسے دشمن وغیرہ[2]۔

۱ [illegible] ۱/ ۲۲۔
۲ المغنی ۱/ ۱۳۔

تخمیس

تعریف:

۱ - لغت میں "تخمیس" کہتے ہیں: کسی چیز کے پانچ حصے بنانے کو، فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال مال غنیمت کا پانچواں حصہ لینے کے معنی میں مشہور ہے[1]۔

اجمالی حکم:

الف - مال غنیمت کا خمس نکالنا:

۲ - امام پر واجب ہے کہ پورے مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کرے اور پانچواں حصہ نکال کر چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"[2] (اور جان رکھو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ جو مال غنیمت قرار پائے گا اس کا خمس نکالا جائے گا۔

۱ المصباح المنیر، تاج العروس مادہ "خمس"۔
۲ سورۂ انفال / ۴۱۔

البتہ بعض نے شافعیہ سے ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر امام کسی ضرورت کی وجہ سے خمس نہ نکالنے کی شرط لگا دے تو اس کی شرط نافذ ہوگی اور خمس نہیں نکالا جائے گا، لیکن علامہ نووی نے اس قول کو شاذ اور باطل قرار دیا ہے [۱]۔

البتہ فقہاء کے درمیان غنیمت قرار پانے کا معیار، خمس کا مصرف، بقیہ چار اخماس کی تقسیم کا طریقہ اور خمس کے مستحقین کی شرائط کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے "غنیمت" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ب- فیئے کا خمس نکالنا:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فیئے کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل و لا ركاب" [۲] (جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فیئے دلوایا، سو تم نے اس کے لئے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ)، اس آیت میں فیئے کو تمام مسلمانوں کی چیز قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے جب یہ آیت کریمہ پڑھی تو فرمایا کہ اس آیت نے تمام مسلمانوں کا احاطہ کرلیا ہے، اور اگر میں زندہ رہا تو "سروحمیر" [۳] کے چرواہے تک فیئے سے اس کا حصہ ضرور پہنچے گا، جس کی خاطر اس کی پیشانی کبھی عرق آلود نہیں ہوئی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے "الخرقی" کی رائے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ فیئے کا خمس نکالا جائے گا اور اس کو مال غنیمت کے خمس کے مصارف پر صرف کیا جائے گا۔

حنابلہ میں سے قاضی کا خیال یہ ہے کہ فیئے صرف اہل جہاد کا حق ہے، دوسرے لوگ مثلاً اعرابی یا وہ لوگ جو اپنے کو جہاد کے لئے تیار نہیں کرتے، ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کو اس بنا پر ملتا تھا کہ آپ ﷺ کے ذریعہ نصرت حاصل ہوتی تھی، لیکن جب آپ کا وصال ہوگیا تو یہ ان کو دیا جائے گا جو اس سلسلہ میں آپ کا قائم مقام ہوگا، یعنی مقاتلین (مجاہدین) نہ کہ دوسرے لوگ [۱]۔

فیئے کی تعریف اور اس کے مصرف سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، جو "فیئے" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج- بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خمس:

۴- شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت جس کو ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ بزور قوت فتح کی جانے والی اراضی کا خمس نکالا جائے گا، اس لئے کہ اراضی بھی غنیمت ہیں، جیسے مشرکین کے دوسرے اموال غنیمت ہیں جن پر امام نے قبضہ کیا ہو خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، اور مال غنیمت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا خمس نکالا جائے [۲]۔

۱- الروضہ ۶/ ۳۵۶ طبع المکتب الاسلامی، فتح القدیر ۴/ ۳۰۴، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸ شائع کردہ دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۹۹۔

۲- سورۂ حشر/ ۶۔

۳- "سروحمیر" یمن کی سرزمین میں قبیلۂ حمیر کے مقامات مراد ہیں۔

۱- بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶ طبع الجمالیہ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۵۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۲۱ طبع الحلبی، الکافی ۱/ ۴۸۱، ۴۹۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

۲- الام للشافعی ۴/ ۱۰۳ طبع الامیریہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۸، الکافی ۱/ ۴۸۶۔

حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ یا تو دیگر اموال غنیمت کی طرح مفتوحہ اراضی کا بھی خمس نکال کر بقیہ اراضی غانمین (مجاہدین) میں تقسیم کردے، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں کیا تھا، یا اہل اراضی کو ان اراضی پر باقی رکھے اور ان پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کردے، جیسے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بلاد عراق صحابہ کی موافقت کے ساتھ کیا تھا، صاحب "الدر المختار" کہتے ہیں کہ غانمین (مجاہدین) کی حاجت کے وقت پہلی صورت زیادہ بہتر ہے[۱]۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس لئے ایسا کیا کہ اس وقت یہی کرنا زیادہ قرین مصلحت تھا، جیسے کہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہی لازم ہے، اور یہ کیسے لازم ہوسکتا ہے جبکہ خود رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین کو مجاہدین میں تقسیم فرما دیا تھا، معلوم ہوا کہ امام کو اختیار ہے کہ جو زیادہ قرین مصلحت دیکھے وہ کرے۔

مالکیہ کا مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بزور قوت مفتوحہ اراضی کا خمس نہیں نکالا جائے گا اور نہ ان کو تقسیم کیا جائے گا، بلکہ وہ اراضی وقف ہوں گی اور ان سے حاصل شدہ منافع مسلمانوں کے مفاد میں خرچ کئے جائیں گے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین نے مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہیں کیا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو مفتوحہ اراضی میں اختیار ہے کہ اموال منقولہ کی طرح اس کو تقسیم کردے یا عام مسلمانوں پر وقف کردے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب امام غانمین کے درمیان زمین تقسیم کرے تو مجد وغیرہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ خمس نکال لے، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے "کالمنقول" یعنی منقول کی طرح، ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ امام احمد اور قاضی کے کلام کے عموم اور واقعہ خیبر سے رہنمائی ملتی ہے کہ خمس نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی فئ ہے غنیمت نہیں ہے[۱]۔

د- سلب (مقتول کافر کے جسم سے حاصل کردہ مال) کا خمس نکالنا:

۵- سلب کا خمس نہیں نکالا جائے گا، خواہ امام نے یہ اعلان کیا ہو کہ "جو کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا"، یا یہ اعلان نہ کیا ہو، اس لئے کہ حضرت عوف بن مالک اور خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ **قضى في السلب للقاتل ولم يخمس السلب**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے سلب کے بارے میں قاتل کے لئے فیصلہ فرمایا اور اس کا خمس نہیں نکالا)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، یہی اوزاعی، لیث، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کی بھی رائے ہے[۳]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ امام کو مال غنیمت غانمین کے ہاتھ میں پہنچنے سے قبل سلب کو بطور نفل (انعام) دینے کا اختیار رہے، اور نفل دی چیزوں میں خمس نہیں ہوتا، اس لئے کہ خمس غانمین کی مشترک غنیمت

---

۱ ابن عابدین ۳/۲۲۹، الہدایہ مع شروحہا ۴/۳۰۳، ۳۰۴ طبع الامیریہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۸۹۔

۲ حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۸۹، المغنی ۶/۳۱۸، الانصاف ۴/۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

۱ المغنی ۶/۳۱۸، الانصاف ۴/۹۰۔

۲ حدیث: "قضى في السلب للقاتل..." کی روایت ابوداؤد ۳/۱۶۵ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن حجر التلخیص ۳/۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے ۳/۱۳۷۵ طبع دار الفکر۔

۳ روضۃ الطالبین ۶/۳۷۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۳/۵۵ طبع النصر، المغنی ۸/۳۹۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۹۰۔

میں واجب ہوتا ہے، وہ نفل اس کو کہتے ہیں جو امام نے نفل والے کے لئے خاص کردیا ہو اور دوسروں کا حق شرکت اس سے ختم کردیا ہو، اس لئے اس میں خمس واجب نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ کی رائے میں سلب محملہ نفل کے ہے، اس لئے امام کے اس اعلان کے بعد "کہ جو بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کو ملے گا" جو شخص بھی کسی کافر کو قتل کرے گا اس کے سامان کا وہ مستحق ہوگا، اور امام کوئی بھی نفل اپنی صوابدید سے خمس ہی میں سے دے سکتا ہے، اس لئے کہ نفل دینے کا اختیار خمس ہی سے ہے، یعنی خمس کے دیگر چار حصوں سے نہیں، یہی حکم سلب کا بھی ہوگا [2]۔

لیکن اگر امام قاتل کے لئے سلب کا اعلان نہ کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، ثوری کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قاتل مقتول کے سامان کا مستحق نہیں ہوگا، یہ بھی محملہ مال غنیمت کے متصور ہوگا، یعنی اس سامان کا بھی خمس نکالا جائے گا، جو اہل خمس کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور باقی سامان دوسرے اموال غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا، جس میں قاتل اور غیر قاتل سارے مجاہدین برابر ہوں گے [3]۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول جو ان کے قول مشہور کے مقابل ہے، یہ ہے کہ سلب کا خمس نکال کر اہل خمس میں تقسیم کیا جائے گا اور باقی اس کے چار اخماس قاتل کو ملیں گے، پھر باقی غنیمت کی تقسیم ہوگی [4]۔

سلب کی تعریف اور اس کے استحقاق کی شرائط میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے "تنفیل"، "سلب" اور "غنیمت" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

ھ- رکاز کا خمس نکالنا:

۶- رکاز [1] کا خمس نکالنے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر انہوں نے کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس**" [2] (چوپایہ میں کوئی ضمان نہیں، کنواں میں کوئی ضمان نہیں، کان میں کچھ ضمان نہیں، اور رکاز میں خمس ہے)، اور اس لئے بھی کہ رکاز کافر کا مال ہے جس پر اسلام کے ذریعہ غلبہ پالیا گیا ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہوگا، جس طرح کہ مال غنیمت میں خمس واجب ہوتا ہے [3]۔

رکاز کی تعریف، اس کی نوع بہ نوع کا حکم، اس کے خمس نکالنے کی شرائط اور خمس کے مصرف کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کا محل "رکاز" اور "زکاۃ" کی اصطلاحات ہیں۔

---

1 بدائع الصنائع ۶/ ۵۰ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴ طبع الامیریہ۔
2 حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۰۴ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۲۸۔
3 بدائع الصنائع ۶/ ۵۰، فتح القدیر ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۱۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۵ طبع المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۲۱، ۴۲۷، کشاف القناع ۳/ ۵۵ طبع النصر۔
4 روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۵۔

1 [illegible] کا مال مدفون "المصباح، مادہ: رکز"۔
2 حدیث "العجماء جبار" کی روایت بخاری (فتح ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔
3 بدائع الصنائع ۲/ ۶۶، الزیلعی ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۸۴، الکافی ۱/ ۳۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۔

تخمین

دیکھئے: "خرص"۔

تخنث

تعریف:

۱- "تخنث" لغت میں مڑنے، اور بہ تکلف لچک پیدا کرنے کو کہتے ہیں، اور "تخنث الرجل" جب کوئی شخص مخنث والی حرکت کرے، اور "خنث الرجل کلامہ" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی مرد عورتوں کی طرح نرمی اور لچک کے ساتھ بات کرے[۱]۔

ابن عابدین نے مخنث کی جو تعریف کی ہے اس کی روشنی میں "تخنث" کا اصطلاحی مفہوم ہے: عورتوں کا لباس پہننا اور ان کی طرح بالارادہ گفتگو میں لچک پیدا کرنا یا کوئی اور بری حرکت کرنا۔

صاحب "الدر المختار" کہتے ہیں: "المخنث" (نون کے فتحہ کے ساتھ) اس شخص کو کہتے ہیں جو گھٹیا حرکتیں کرے، اور کسرہ کے ساتھ اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے جسم، رفتار و گفتار، اور طور طریق میں لچک اور حرکت پیدا کرے۔ قلیوبی کی گفتگو سے سمجھ میں آتا ہے کہ فتحہ اور کسرہ کی صورت میں معنی کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں کے نزدیک وہ شخص مخنث ہے جو عورتوں کی سی حرکتیں کرے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- مردوں کے لئے مخنث بننا اور عورتوں کے ساتھ مخصوص لباس،

۱- لسان العرب، المصباح مادۂ "خنث"۔

۲- ابن عابدین ۴/ ۸ ، ۵/ ۳۳۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۲، قلیوبی ۴/ ۲۰۳، مغنی ۹/ ۱۳۵، فتح الباری ۴/ ۹۸۔

زیب و زینت اور رفتار و گفتار میں مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء" (نبی کریم ﷺ نے مخنث بننے والے مردوں اور مرد بننے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والے مردوں اور مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔ حافظ ابن حجر "فتح الباری" میں فرماتے ہیں کہ مذمت ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو جان بوجھ کر ایسی حرکتیں کریں، مگر جو پیدائشی طور پر ہی ایسا ہو تو اسے ایسی حرکتوں کے بتکلف چھوڑنے اور اس طرح کی عادت سے باز رہنے کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کرے اور بتدریج ایسی کی عادت پڑ جائے تو مذمت اس سے متعلق ہوگی، خصوصاً اس وقت جبکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اس کی رضامندی ظاہر ہو۔ رہا بعض لوگوں کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ جو پیدائشی مخنث ہو وہ قابل مذمت نہیں ہے، تو یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایسا شخص مسلسل تدبیر و علاج کے باوجود رفتار و گفتار میں عورتوں کی حرکت و لچک کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو سکے[3]۔

١ حدیث: "لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

٢ حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

٣ فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، ابن عابدین ۱/ ۳۹۸۔

مخنث کی امامت:

۳- پیدائشی مخنث، جس کی گفتگو میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی طور پر ہو، مگر کسی برے فعل میں مشہور نہ ہو تو اس کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا، اور احادیث میں وارد مذمت و لعنت اس سے متعلق نہیں ہوگی، اسی بنا پر اس کی امامت صحیح ہے، لیکن بتکلف اس کو ایسی عادتیں چھوڑنے اور بتدریج ترک کی عادت ڈالنے کا پابند کیا جائے گا، پس اگر کوشش کے باوجود وہ کامیاب نہ ہو سکے تو قابل مذمت نہیں ہے۔

لیکن جو شخص جان بوجھ کر چال ڈھال اور رفتار و گفتار میں عورتوں کی نقل اتارے تو یہ بدترین عادت اور سخت معصیت ہے، ایسا شخص گنہگار اور فاسق ہے، اور فاسق کی امامت حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، مالکیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی امامت باطل ہے[2]، جیسا کہ اصطلاح امامت صلاۃ فقرہ ۲۴، فسق فقرہ ۷، مخنث فقرہ ۷ میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔

بخاری نے زہری سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ہم مخنث کے پیچھے نماز پڑھنے کی رائے نہیں رکھتے، الا یہ کہ ایسی مجبوری ہو جس سے کوئی چارہ کار نہ ہو[3]۔

مخنث کی شہادت:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس مخنث کی شہادت قبول نہیں کی جاتی وہ ایسا مخنث ہے جس کی رفتار و گفتار میں نرمی اور لچک ہو اور وہ

١ الزیلعی ۱/ ۱۳۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۸۳۔

٢ مراقی الفلاح ص ۱۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، ۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۲، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

٣ فتح الباری ۲/ ۱۹۰۔

جان بوجھ کر عورتوں کی نقل اتارتا ہو، یعنی جس کے کلام میں نرمی اور اعضاء میں لچک پیدائشی ہو اور وہ کسی گھٹیا فعل کے لئے مشہور نہ ہو تو وہ عادل ہے، اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کے ساتھ تشبہ ایسا حرام ہے جس سے اس کی شہادت مردود ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس سے مراد جان بوجھ کر تشبہ اختیار کرنا ہے، محض وہ مشابہت مراد نہیں جو فطری طور پر کسی میں ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مجون یعنی بے حیائی کی باتوں کی وجہ سے شہادت رد کر دی جاتی ہے، اور مجون ہی کے قبیل کی چیز تخنث بھی ہے۔

جو تفصیل حنفیہ نے بیان کی ہے اس پر گویا تمام مذاہب متفق ہیں، جس کی تفصیل "شہادت" کے ذیل میں موجود ہے [1]۔

مخنث کا عورتوں کو دیکھنا:

۵- ایسا شخص جو مذکورہ معنی میں مخنث ہو، نیز جس کو عورت کی اشتہاء ہوتی ہو، اس کے لئے بالاتفاق عورتوں کو دیکھنا یا اس کی طرف دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ قوت مردانگی رکھنے والا فاسق شخص ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے۔

البتہ پیدائشی مخنث جس کو عورت کی حاجت نہ ہو اس کے بارے میں مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی صراحت یہ ہے کہ ایسے شخص کو عورتوں کے ساتھ چھوڑنے کی گنجائش ہے، وہ عورتوں کو دیکھے تو مضائقہ نہیں۔ استدلال اس آیت سے کیا گیا ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جن کے لئے عورتوں کو دیکھنا یا ان کے سامنے زینت کے ساتھ عورتوں کا آنا جائز کہا گیا ہے، ان ہی میں قرآن نے ان جیسے لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، وہ آیت یہ ہے: "أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ" [1] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو)۔

بعض شافعیہ اور بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ ایسے مخنث کے لئے بھی عورتوں کو دیکھنا جائز نہیں جس کو عورت کی حاجت نہ ہو، اس باب میں وہ مردوں کے حکم میں ہے، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے جس میں ارشاد ہے: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" [2] (یہ (مخنث) لوگ تمہارے پاس ہرگز نہ آئیں)۔

مخنث کی سزا:

۶- بلا اختیار مخنث بننا جس میں کسی فعل بد کا ارتکاب نہ ہو، ایک معصیت ہے جس پر نہ حد ہے نہ کفارہ، اس کی سزا تعزیری ہے، یعنی سزا جو مجرم کی حالت اور جرم کی سنگینی کے مناسب ہو۔ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہیجڑوں کو جلاوطنی کی سزا دی اور ان کو مدینہ سے نکال دینے کا حکم دیا، اور ارشاد فرمایا: "أخرجوهم من بيوتكم" [3] (ان کو تم اپنے گھروں سے نکال دو) آپ ﷺ کے بعد صحابہ کا عمل بھی یہی رہا [4]۔

لیکن اگر ان ہیجڑوں سے ان کے ساتھ بدفعلی (لواطت) کرنے کا قصد ور بھی ہو تو ان کی سزا کے بارے میں فقہاء کے درمیان

---

[1] تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۲۲، ابن عابدین ۴/ ۳۸۹، القلیوبی ۴/ ۳۲۰، ۳۲۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۳، کشاف القناع ۶/ ۴۲۵، المغنی ۹/ ۱۷۵۔

[1] سورۂ نور / ۳۱۔

[2] ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، الدر المختار / ۳/ ۲۰۳، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۰۳، القرطبی ۱۲/ ۲۳۴، المغنی ۶/ ۵۱۲، ۵۱۳۔

حدیث: "لا يدخلن هؤلاء عليكن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[3] حدیث: "أخرجوهم من بيوتكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[4] تبصرة الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۹۰، فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴۔

اختلاف ہے، بیشتر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اس پر زنا کی سزا جاری کی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ کا خیال یہ ہے کہ اس کی سزا بھی تعزیری ہے جو کبھی قتل یا نذر آتش کر دینے یا کسی بلند پہاڑ سے اوندھے منہ نیچے ڈال دینے تک پہنچ سکتی ہے، اس لئے کہ اس کی سزا کے بارے میں صحابہ کا اختلاف منقول ہے۔

اس سلسلے کی تفصیل کے لئے "حد"، "عقوبت"، "تعزیر" اور "لواط" کی اصطلاحات کی طرف مراجعت کی جائے۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء تخنث کے حکم کا ذکر خیار عیب کے مباحث میں کرتے ہیں جبکہ فروخت کیا جانے والا غلام مخنث ہو، اسی طرح وہ شہادت، نکاح اور اجنبی عورت کو دیکھنے کے مباحث، لباس اور زینت کے مسائل اور حظر و اباحت وغیرہ کے ابواب میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

تخویف

تعریف:

۱- "تخویف" باب تفعیل سے مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو خوف زدہ کرنا، یا دوسروں کے لئے اس کو خوفناک بنانا، کہا جاتا ہے: خوّفه تخويفاً، یعنی اس نے اس کو خوف زدہ کیا، یا اس کی ایسی ہیبت بنادی کہ وہ لوگوں کے لئے باعث خوف بن گیا، قرآن پاک میں ہے: "إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ"[1] (یہ تو شیطان ہی ہے جو تمہیں اپنے دوستوں کے ذریعہ سے ڈراتا ہے) یعنی شیطان تم کو ایسا بنا دیتا ہے کہ تم اس کے اولیاء سے ڈرتے ہو، ثعلب کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں: شیطان تم کو اپنے اولیاء سے ڈراتا ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

انذار:

۲- انذار اسباب خوف بتاکر ڈرانے کا نام ہے، جب کوئی شخص دوسرے کو ڈرائے اور باعث خوف چیز سے اس کو آگاہ کردے، تو گویا

۱ سورۂ آل عمران/ ۱۷۵۔

۲ محیط المحیط، القاموس المحیط، لسان العرب، مادۂ: "خوف"۔

اس نے اس کو نذ ریا ۔

اس طرح تخویف کے مقابلہ میں نذ رخاص ہے۔

جمالی حکم ور بحث کے مقامات:

وہ صورتیں جن میں تخویف اِ ِر ہ بنتی ہے:

لف-قتل، ضرب ور قید کی دھمکی:

۳- حنفیہ ور مالکیہ کی رے، ور شافعیہ ور حنابلہ کی یک روایت یہ ہے کہ قتل، شدید ضرب، یا طویل قید کی دھمکی دینا کراہ ہے [۱]۔

البتہ گر ہلکی مار ور ہلکی قید کی دھمکی دے تو اس کا حکم لوگوں کے طبقات ور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوگا، کسی لا بالی ور بھر ے شخص کے لئے یک کوڑے کی مار یا یک دن کے قید کی دھمکی کراہ نہیں ہے، لیکن ان دونوں چیزوں کی دھمکی کسی با عزت آدمی کے لئے کراہ سمجھی جائے گی، جس کو یہ معلوم ہو کہ ان دونوں چیزوں سے اس کو دیت پہنچے گی، جس طرح کہ کسی وسط درجے کے آدمی کو ضرب شدید سے پہنچتی ہے، مثلاً قاضی ور رئیس شہر کہ مطلق قید، جس ان کے حق میں کراہ ہے [۲]۔

حنابلہ میں قاضی کہتے ہیں کہ کراہ صرف قتل کی دھمکی کا نام ہے، شافعیہ کا یک قول بھی یہی ہے جس کو حناطی نے نقل کیا ہے،

شافعیہ کا یک دوسرا قول یہ ہے کہ قید کی دھمکی کراہ نہیں ہے ۔

ب-مال لوٹنے ور برباد کرنے کی دھمکی:

۴-حنفیہ کی رائے ور مالکیہ کا یک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی بھی کراہ ہے، مثلاً یک شخص نے کسی کو پنے قابو میں کر کے کہا کہ یا تو یہ گھر میرے ہاتھ بیچ دو یا میں سے تیرے دشمن کے حوالہ کر دوں گا، چنانچہ اس نے اس کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ مکرہ کی بیع قرار پائے گی۔

''ردالمحتار'' کی عبارت کے سیاق سے سمجھ میں آتا ہے کہ حنفیہ میں آستانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ کراہ اس وقت قرار پائے گا جب سارا مال برباد کرنے کی دھمکی دی جائے [۲]۔

شافعیہ کا یک قول، حنابلہ کا مذہب ور مالکیہ کا یک قول یہ ہے کہ زیادہ مال چھین لینے ور اس کو ضائع کر دینے سے کراہ ہو جائے گا۔

شافعیہ کا دوسرا قول ور مالکیہ کے تین اقوال میں سے یک قول یہ ہے کہ مال چھیننے کی دھمکی کراہ نہیں ہے [۳]۔

کراہ کے مفہوم، اس کی نوع، شرائط، حکام ور کراہ قرار پانے والی دھمکیوں کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں، ان کو کتب فقہ میں پنے موقع میں ور اصطلاح ''کراہ'' میں دیکھا جائے۔

دہشت زدہ کر کے قتل کرنا:

۵- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی ختلاف نہیں ہے کہ خوفزدہ و

الفروق فی اللغۃ ص ۲۳۔

۲ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱، طبع مصطفی الحلبی، البنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۲۰۳، ۲۰۴، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۶۰، ۲۶۱، الانصاف ۸/ ۴۳۹، ۴۴۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

۳ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، البنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۶۱، ۲۶۲، الانصاف ۸/ ۴۴۰، مواہب الجلیل ۴/ ۴۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۳ طبع عیسیٰ الحلبی۔

نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، ۶۰، الانصاف ۸/ ۴۴۰۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰ طبع بولاق، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۳ طبع عیسیٰ الحلبی۔

۳ بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۵۹، ۶۰، الانصاف ۸/ ۴۳۹، ۴۴۰۔

دہشت زدہ کر کے قتل کرنا شامل ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی کے سامنے تلوار سونت لی، یا اونچی جگہ سے اس کو لٹکایا اور وہ خوف کی وجہ سے مر گیا، یا کوئی اس کے عین سامنے اچانک چیخا اور وہ چیخ سے گھبرا کر مر گیا، یا کسی نے اس پر سانپ پھینکا اور وہ گھبرا کر مر گیا، وغیرہ [1]۔

قتل کی اس نوع کی حیثیت، تخویف سے ہونے والے قتل کی صورتوں اور احکام سے متعلق تفصیلات کے لئے "قتل" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تخویف کی وجہ سے اسقاط حمل:

۲- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے عورت کو ایسا ڈرایا کہ ڈر کے مارے اس کا حمل ساقط ہوگیا، تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اگرچہ قاتل کی سزا، اسقاط حمل میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے [2]۔

اسقاط حمل کی سزا کے لئے اصطلاح "اجہاض" کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

تخییر

تعریف:

۱- تخییر لغت میں "خیّر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "خیرته بین الشیئین" یعنی میں نے اس کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا، "تخیّر الشئ" اس نے اس چیز کو اختیار کیا۔

اختیار کا معنی چننا اور دو چیزوں میں سے بہتر چیز کو طلب کرنا ہے، یہی معنی "تخیّر" کا بھی ہے۔ استخارہ کا معنی ہے: کسی چیز کے بارے میں خیر طلب کرنا، اور "خار الله لک" یعنی اللہ تمہیں وہ عطا کرے جو تمہارے لئے بہتر ہو، الخیرۃ (یاء کے سکون کے ساتھ) اسی سے اسم ہے [1]۔

اصطلاح میں فقہاء کے یہاں لفظ تخییر کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس طرح تخییر ان کے نزدیک شریعت کے مقرر کردہ چند پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو منتخب کرنے کے سلسلہ میں مکلف کو یہ اختیار دینا ہے کہ وہ مقررہ شرائط کے لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرے، مثلاً کفارہ میں مکلف کو چند چیزوں کے درمیان اختیار دینا، قصاص وعفو کے درمیان اس کو اختیار دینا، زکاۃ میں نکالی جانے والی شیء کی جنس میں اختیار دینا، فدیۂ حج میں اختیار دینا، قیدیوں کے ساتھ سلوک کے بارے میں اختیار دینا، محارب پر حد نافذ کرنے

---

۱ المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۵ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۹، ۳۳۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۴۔

۲ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۵۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷ طبع بولاق، کشاف القناع ۶/ ۱۶ طبع عالم الکتب۔

۱ تہذیب الاسماء واللغات طبع المنیریہ، المصباح المنیر مادۂ "خیر"۔

میں اختیار دینا، اور اس کے علاوہ دیگر احکام میں۔

اس معنی میں تخییر اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت میں وسعت، سہولت اور بندوں کے مصالح کی رعایت ہے، جن میں شریعت نے اس کو تخییر کا حق دیا ہے جس کے نتیجے میں بندوں کو نفع حاصل ہوتا ہے اور ان سے ضرر دور ہوتا ہے۔

تخییر اصولیین کے نزدیک:

۲- اصولیین تخییر پر گفتگو مباح، مندوب، واجب مخیر، واجب موسع، نیز بطور تخییر اور رخصت کی بحث میں کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اباحت:

۳- اباحت لغت میں: حلال کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **أبحتک الشيء** یعنی میں نے تمہارے لئے یہ چیز حلال کی، مباح محظور (ممنوع) کی ضد ہے۔

اباحت فقہاء کی اصطلاح میں: اجازت کی حدود کے اندر عمل کرنے والے کی مشیت کے مطابق کسی عمل کے کرنے کی اجازت دینا ہے[1]۔

ب-تفویض:

۴- تفویض "فوّض" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **فوّض إليه الاختيار بين الشيئين فاختار أحدهما** (اس نے اس کو دو چیزوں میں سے ایک کے چن لینے کا اختیار دیا تو اس نے ان میں سے ایک چیز کو پسند کیا)، اسی سے تفویض طلاق بھی ہے جو شوہر اپنی بیوی کو دیتا ہے کہ چاہے تو وہ طلاق لے کر اس سے الگ ہو جائے یا اس کی پناہ ونکاح میں باقی رہے[2]۔

تخییر کے احکام:

شریعت اسلامیہ میں تخییر کے کچھ خاص احکام ہیں، جن کو ہم آئندہ سطور میں بیان کر رہے ہیں:

پہلا حکم: وقت موسع (پورے وقت) میں نماز کی ادائیگی کا اختیار:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کو وقت موسع کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرنے کا اختیار ہے، وقت موسع سے مراد وہ وقت ہے جس میں نماز کی ادائیگی کو مصلی کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے، اگر چاہے تو اول وقت میں پڑھے یا درمیانی وقت میں یا آخر وقت میں، اور جس وقت کو بھی وہ اختیار کرے اس میں اس پر کوئی گناہ نہیں، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بعض اوقات میں وقت مکروہ تک موخر کرنا باعث گناہ ہے، اس کی تفصیل "اوقات صلاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۶- جمہور کے نزدیک نماز اول وقت میں توسع کے ساتھ واجب ہے یعنی اگر اول وقت سے موخر کرے تو گنہگار نہیں ہوگا، لہذا اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے نماز کو موخر کر دیا، جبکہ اس کا ارادہ وقت کے کسی حصے میں نماز ادا کرنے کا تھا، اور وہ اس وقت میں ہی اس کی موت ہوگئی تو وہ گنہگار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا عمل کیا جس کا کرنا اس کے لئے جائز تھا، کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وقت کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرے، اور موت اس کا فعل نہیں، اس لئے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار نہ ہوگا، الا یہ کہ اسے اپنی موت کا

---

[1] الموسوعہ ۱/ ۲۶ اصطلاح "اباحت"۔

[2] المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات مادۂ "فوض"۔

ممکن ہو، اور پھر بھی وہ نماز ادا نہ کرے اور اس کی موت ہوجائے تو وہ گنہگار مرے گا، اور اگر خلافِ ممکن نہ بھی مرے تو بھی تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اس لئے کہ وسیع وقت اس کے حق میں تنگ ہوگیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا اختیار باقی نہیں رہا۔

اگر کوئی شخص نماز کو مؤخر کرے اور ادائیگی کا کوئی ارادہ نہ ہو تو تاخیر کی بناء پر گنہگار ہوگا، اور اگر کسی نے نماز کو اتنا مؤخر کیا کہ پوری نماز کی ادائیگی کے لئے وقت میں گنجائش باقی نہ رہی تو بھی گنہگار ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک نماز متعین طور پر اول وقت میں واجب نہیں ہے بلکہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی بھی حصہ میں واجب ہے، اور تعیین کا اختیار مصلی کو ہے، جس وقت بھی وہ نماز ادا کرے گا۔

اگر وہ اول وقت میں نماز شروع کردے تو وہی وقت وجوب ہوگا، اور اگر درمیانی وقت یا آخر وقت میں شروع کرے تو جس وقت شروع کرے گا وہی وقت وجوب ہوگا، اور اگر کسی نے عملاً وقت کی تعیین نہیں کی اور وقت کا صرف اتنا حصہ بچ گیا جس میں نماز ادا کی جاسکتی ہے، تو اس پر عملی طور پر اداء نماز کے ذریعہ اس وقت کی تعیین کرلی واجب ہے، اس وقت میں نماز ادا نہ کرے گا تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس کا اختیار وقت کی حد تک ہے، وقت سے باہر نہیں۔

۷- وقتِ موسع میں نماز کی ادائیگی میں اختیار کی ایک دلیل حدیث جبریل ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله، لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" (جبریل نے بیت اللہ کے پاس میری دوبار امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب سایہ تسمہ کے برابر ہوگیا، پھر عصر کی نماز پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پڑھی جب سورج غروب ہوگیا اور روزہ دار نے افطار کرلیا، پھر عشاء کی نماز پڑھی جب شفق غائب ہوگیا، پھر فجر کی نماز پڑھی جب صبح چھٹ گئی اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوگیا، اور دوسری بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہوگیا، جو گذشتہ کل کے عصر کی نماز کا وقت تھا، پھر عصر کی نماز پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ اس کا دوگنا ہوگیا، پھر مغرب کی نماز پہلے ہی دن کے وقت پر پڑھی، پھر عشاء کی نماز پڑھی جس وقت کہ رات کا تہائی حصہ گذر گیا، پھر صبح کی نماز ادا کی جب روئے زمین پر اجالا پھیل گیا، پھر جبریل میری طرف متوجہ ہوئے اور کہا: اے محمد ﷺ! یہ وقت آپ سے

رحمۃ الامۃ میں: ۱؍۸۳ طبع المکتبۃ ... لوسان، بمبئی ۱۹۵۳ء طبع ... الاحادیث ... حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۰۱ طبع دار الفکر بیروت عکس الطبعۃ الامیریہ، بدائع الصنائع ۱؍۹۶ طبع اول ۱۳۲۷ھ شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر۔

حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين" کی روایت ترمذی (۱؍۲۷۹، ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں عبد الرحمن بن الحارث بن عیاش بن ابی ربیعہ مختلف فیہ ہیں، لیکن اس کی متابعت دوسری سند سے ہوتی ہے، عبد الرزاق نے عن العمری عن عمر بن نافع بن جبیر بن مطعم عن ابن عباس کی سند سے بھی اسی طرح روایت نقل کی ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ یہ اچھی متابعت ہے، (تلخیص الحبیر لابن حجر ۱؍۱۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

پہلے انبیاء کا بھی تھا، اور وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

حضرت بریدہؓ سے مسلم کی حدیث میں ہے: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم" (تمہاری نماز کا وقت اس کے درمیان ہے جو تم نے دیکھا)۔

دوسرا حکم: زکاۃ میں نکالی جانے والی اشیاء میں تخییر:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ گائے کی تعداد جب ایک سو بیس تک پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ وصول کرنے میں اختیار ہے کہ تین مسنہ (ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا) لی جائیں یا چار تبیعہ (دو سالہ بچھڑا یا بچھیا) لی جائیں۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ اختیار زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اختیار مالک کو ہے، یہ اختیار اس صورت میں ہوگا جبکہ واجب کی ادائیگی تبیعہ یا مسنہ دونوں سے ممکن ہو۔

اسی طرح اگر ایک سو بیس کی تعداد کو پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس کی زکاۃ دو حقہ (تین سالہ اونٹنی) یا تین بنت لبون (دو سالہ اونٹنی) ہیں، اور اختیار اس میں زکاۃ وصول کرنے والے کو ہے، اگر زکاۃ وصول کرنے والے نے دونوں صنفوں میں سے ایک کا انتخاب کیا جبکہ رب المال کے پاس دوسری صنف اس سے زیادہ بہتر ہے، تو بھی زکاۃ وصول کرنے والا جو وصول کرے گا وہ کافی ہوگا، اور اس کے لئے کسی زائد شی کا نکالنا مستحب نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی زکاۃ تین بنت لبون ہیں اور کوئی اختیار نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں فریضہ پھر سے شروع کیا

جائے گا، اس کی تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

۹- اگر سائمہ جانوروں کا نصاب ایک ہی جنس کی دو نوع کو ملا کر مکمل کیا جائے مثلاً عربی اونٹ کے ساتھ بختی اونٹ، گائے کے ساتھ بھینس، اور بکریوں کے ساتھ دنبے ملا دیئے جائیں تو مالکیہ کے نزدیک اگر ملائی جانے والی دونوں نوع کی مقدار مساوی ہو تو زکاۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ جس نوع سے چاہے زکاۃ وصول کرے، اور اگر دونوں کی مقدار مساوی نہ ہو تو اکثریتی نوع سے زکاۃ وصول کرے گا، اس لئے کہ حکم غالب کے مطابق ہوتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں مذہب میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اکثریتی نوع سے زکاۃ لی جائے گی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو مذہب کے مطابق جس نوع میں غرباء و مساکین کا زیادہ فائدہ ہو اس سے زکاۃ لی جائے گی، فائدہ کا اندازہ قیمت سے لگایا جائے گا، جیسے حقہ اور بنت لبون کے جمع ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اعلیٰ نوع سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں جس میں بیمار اور تندرست دونوں طرح کے جانور نصاب میں موجود ہوں (تو تندرست جانور زکاۃ میں لیا جائے گا)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اوسط قسم سے زکاۃ لی جائے گی جیسا کہ پھلوں میں ہوتا ہے، یہی حنفیہ کا بھی مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں کی واجب الاداء مقدار زکاۃ کی قیمت کے بقدر دونوں میں سے کسی بھی نوع سے لی جائے گی، اگر دونوں نوع برابر ہوں اور اس میں سے ایک سے نکالی گئی مقدار کی قیمت بارہ درہم ہو اور دوسری سے نکالی گئی مقدار کی پندرہ درہم ہو تو ان

حضرت بریدہؓ کی حدیث: "وقت صلاتکم بین ما رأیتم" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۸ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۵، ۴۳۶، المجموع ۵/ ۳۸۴، ۴۰۴، کشاف القناع ۲/ ۱۸۷، ۱۹۲، البنایہ ۳/ ۵۲، فتح القدیر ۲/ ۱۳۰۔

دونوں میں سے کسی سے بھی وہ مقدار نکالی جائے گی جس کی قیمت ساڑھے تیرہ درہم ہو۔

۱۰- اگر ایک نصاب میں دو فرض مل جائیں، مثلاً دو سو اونٹ کہ یہ پانچ بنت لبون کا بھی نصاب ہے اور چار حقے کا بھی، تو اس میں مالک نصاب کو اختیار ہوگا کہ چار حقے نکالے یا پانچ بنت لبون، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "فإذا كانت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون"[2] (جب اونٹ دو سو کی تعداد کو پہنچ جائیں تو اس میں چار حقے یا پانچ بنت لبون واجب ہوں گے)، اور اس لئے بھی کہ دونوں ہی نوع کے نکالنے کے مقتضیات یہاں موجود ہیں، اور اس میں اختیار مالک کو حاصل ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ چار حقے واجب ہیں، اس لئے کہ جب واجب کو اس کے ذریعہ ادا کرنا ممکن ہو تو عدد کے ذریعہ نہیں بدلا جائے گا[3]۔

تیسرا حکم: احرام حج کی حالت میں ہونے والی جنایت کے فدیہ میں تخییر:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محرم حالت احرام میں اگر کوئی جنایت کرے، مثلاً بال مونڈے، ناخن کاٹ لے، خوشبو لگا لے یا سلا ہوا کپڑا پہن لے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور فدیہ میں سے تین چیزوں کا اختیار ہوگا: چاہے بکری کی قربانی کرے یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے[1]۔ فدیہ کے موجب کی تفصیل "احرام" کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

۱۲- اس کی دلیل آیت پاک ہے: "فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك"[2] (پس اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دیدے)۔

دوسری دلیل وہ حدیث پاک ہے جو حضرت کعب بن عجرہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "لعلك آذاك هوام رأسك، قال: نعم يا رسول الله، فقال ﷺ: احلق رأسك وصم ثلاثة، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك شاة"[3] (شاید تمہارے سر کے جوں تمہارے لئے باعث اذیت ہیں، انہوں نے عرض کیا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا سر مونڈ دو اور تین دن روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بکری قربان کرو)۔

حنفیہ نے فدیہ کے اختیار کو صرف معذورین تک محدود کیا ہے، غیر معذور پر فدیہ میں بکری کی قربانی واجب ہے، اس کے لئے دوسری چیزوں کا اختیار نہیں ہے، مگر جمہور کے یہاں یہ فرق نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت معذور کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کیونکہ حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے، یک

---

[1] حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۰۳، المجموع ۵/۳۲۴، بدائع الصنائع ۲/۳۳، کشاف القناع ۲/۱۹۳۔

[2] حدیث: "فإذا كانت مائتين ففيها ..." کی روایت ابوداؤد (۲/۲۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۳۹۳، ۳۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو شیخین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

[3] حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۳۴، کشاف القناع ۲/۱۸۰، المجموع ۵/۴۰۰، فتح القدیر ۲/۳۰۰۔

[1] المجموع ۷/۳۱۲، ۳۹۴، کشاف القناع ۲/۴۵۵، فتح القدیر ۲/۴۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۶۱۔

[2] سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

[3] حدیث: "لعلك آذاك هوام رأسك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۶۰ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

روایت میں حضرت کعب کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا: "حُمِلتُ إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟ فقلت: لا، فقال: صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع"[1] (حضرت کعب فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس اٹھا کر لے جایا گیا اور حال یہ تھا کہ میرے چہرے پر جوئیں بکھرے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں نہیں سمجھتا تھا کہ تم کو اتنی تکلیف پہنچی ہوگی (راوی کو شبہ ہے کہ آپ ﷺ نے "الوجع" فرمایا یا "الجهد") کیا تمہارے پاس بکری ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تین دن کے روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے)۔

یہ روایت بتاتی ہے کہ حضرت کعب معذور تھے، اس لئے ان کو اختیار دیا گیا، آیت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل وہ آیت اور حدیث ہے جس میں تخییر کا معنی پیدا کرنے کے لئے لفظ "أو" لایا گیا ہے۔

۱۳ - معذور کے تابع کر کے غیر معذور کے لئے بھی بطور تنبیہ حکم ثابت ہوگا، اس لئے کہ جب وہ کفارہ جس میں عذر کی حالت میں تخییر ثابت ہو، عدم عذر کی حالت میں بھی وہ تخییر ثابت ہوگی[2]۔

۱۴ - جس طرح حرم کے شکار کے کفارہ میں تخییر ثابت ہے اور شکار کرنے والے کو تین چیزوں کا اختیار ہے، مقتول جانور کے مثل جانور کی قربانی کر کے اس کا گوشت فقراء حرم میں تقسیم کرے، بشرطیکہ اس جانور کا مثل اونٹ، گائے یا بکری میں موجود ہو، یا اس شکار کی قیمت مال یعنی نقد سے لگائے، اور پھر اس نقد کی قیمت طعام (اناج) سے لگائے، اور اس طعام کو فقراء پر صدقہ کر دے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ شکار کی قیمت براہ راست طعام سے مقرر کی جائے گی، لیکن اگر اس کی قیمت مال یعنی نقد سے لگا کر پھر اس مال کے عوض طعام خرید لیا گیا تو بھی گنجائش ہے۔

تیسری چیز جس کا شکار کرنے والے کو اختیار رہے وہ یہ ہے کہ مقررہ طعام کے ہر مد کے عوض ایک دن روزہ رکھے[1]۔ شکار حرم کے کفارہ میں تخییر پر تمام ائمہ کے اتفاق کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا"[2] (خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھے جائیں)، اس آیت میں لفظ "أو" تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔

چوتھا حکم: چار سے زائد بیویوں کا شوہر جب مسلمان ہو جائے:

۱۵ - ایک کافر شخص جس کے نکاح میں چار سے زائد بیویاں ہوں یا بیک وقت دو بہنیں یا ایسی دو عورتیں اس کے نکاح میں ہوں جو حرمت نسب یا حرمت رضاعت کی بنا پر ایک نکاح میں جمع نہ ہو سکتی ہوں، اگر یہ شخص مسلمان ہو جائے تو شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور امام محمد بن حسن کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے باقی رکھے، بایں طور کہ چار یا چار سے کم کو باقی رکھے اور دو بہنوں میں

---

[1] حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم ۲/ ۸۶۲ طبع عیسی الحلبی نے کی ہے۔

[2] سابقہ مرجع۔

[1] فتح القدیر ۳/ ۷، المجموع ۷/ ۴۲، المغنی ۳/ ۵۰۹، مواہب الجلیل ۳/ ۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۱۰۵۔

[2] سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

سے کسی ایک کو باقی رکھے اسی طرح بقیہ مذکورہ عورتوں میں سے ایک کو رکھے اور جن کو اس نے اختیار کیا ہے ان کے علاوہ سے اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا[1]۔ اس کی دلیل حضرت قیس بن حارث کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة فأتيت النبي ﷺ فذكرت له ذلك فقال: اختر منهن أربعا"[2] (میں مسلمان ہوا تو میرے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں، میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلو)۔

ایک دوسری روایت محمد بن سوید ثقفی کی ہے: "أن غيلان بن سلمة أسلم وتحته عشر نسوة، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعا"[3] (غیلان بن سلمہ مسلمان ہوئے تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں، وہ سب کی سب غیلان کے ساتھ مسلمان ہوگئیں تو حضور اکرم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں)۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ کافر اگر مسلمان ہو جائے اور اس کے نکاح میں پانچ یا اس سے زائد بیویاں ہوں یا دو بہنیں نکاح میں جمع ہوں تو اگر تمام کا نکاح ایک ہی عقد میں ہوا تھا تو سب کا نکاح باطل ہو جائے گا، اور اگر آگے پیچھے ہوا تھا تو صرف اخیر کا نکاح باطل ہوگا[1]۔

ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ تمام عقود فاسد ہیں، لیکن چونکہ ہمیں ان کے مذہبی معاملات سے تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے ہم ان سے تعرض نہیں کرتے، مگر جب وہ مسلمان ہو گئے تو یہ فاسد نکاح باطل قرار پائیں گے۔

۱۶- اس باب میں تخییر کے احکام اور نتائج میں سے یہ ہے کہ اختیار صریح لفظ سے حاصل ہوگا[2]، مثلاً یوں کہے کہ میں نے ان عورتوں کا نکاح اختیار کیا، یا میں نے ان کو نکاح میں روک لیا، منظور کیا، کبھی بعض کو طلاق دے دینے سے بھی اختیار حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ طلاق صرف بیوی کو دی جاتی ہے۔

اگر بعض بیویوں سے وطی کر لے تو بھی اختیار ثابت ہو جائے گا، اور اگر تمام بیویوں کے ساتھ وطی کر لے تو پہلی چار بیویاں باقی رکھنے کے لئے متعین ہو جائیں گی اور اس کے علاوہ کو چھوڑنے کے لئے متعین ہو جائیں گی۔

وطی کو اختیار ماننے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اختیار یہاں ابتداء کے درجہ میں ہے، اور نکاح کی ابتداء ہو یا بقاء قول کے سوا دوسرے ذریعہ سے درست نہیں[3]۔

اگر وہ شخص اختیار نہ کرے تو قید یا ضرب جیسی تعزیری سزا کے ذریعہ اس کو اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اختیار اس پر حق واجب ہے، البتہ اگر اس سے گریز کرے تو دیگر حقوق کی طرح اس حق کو پورا کرنے کے لئے اس کو مجبور کیا جائے گا۔

شافعیہ میں ابن ابی ہریرہ سے منقول ہے کہ قید کے ساتھ ضرب

---

۱ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۹۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۵۶، کشاف القناع ۵/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۰۔

۲ حدیث قیس بن حارث: "أسلمت وتحتي ثمان نسوة..." کی روایت ابو داؤد (۲/ ۶۷۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حارث بن قیس کی روایت کے بارے میں شوکانی کا بیان ہے کہ ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں کہ ان کی صرف ایک یہی حدیث ہے اور اس کی کوئی سند بھی صحیح نہیں ہے، (نیل الاوطار ۶/ ۱۶۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

۳ غیلان بن سلمہ سے متعلق محمد بن سوید ثقفی کی حدیث کی روایت ترمذی (۳/ ۴۳۵ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے، ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۱۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

۱ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۰۔

۲ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۹۹، کشاف القناع ۵/ ۱۲۳، ۱۲۴۔

۳ روضۃ الطالبین ۷/ ۱۶۱۔

نہیں ہوتی بلکہ قیدی میں شدت آ جاتی ہے، اگر پھر بھی وہ اپنی ضد پر قائم رہے تو دوبارہ اور سہ بارہ مزید کوئی سزا دی جائے، یہاں تک کہ وہ بعض کا انتخاب کر لے، لیکن قید کے بعد فوراً کوئی دوسری سزا نہیں دی جائے تاکہ اسے سوچنے کی مہلت ملے اور غور و فکر کے بعد وہ کسی کا انتخاب کر سکے، مہلت کی مدت تین دن ہے، حاکم کے لئے یہ جائز نہیں کہ انتخاب سے گریز کرنے والے شخص پر زبردستی اپنا اختیار مسلط کرے، اس لئے کہ اس کا حق انتخاب اس کی بیویوں میں سے کسی بیوی کے حق میں جائے گا وہ متعین نہیں کیونکہ انتخاب کی بنیاد رغبت پر ہے، اس بنا پر یہ شوہر ہی کا حق ہے[1]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ اگر بعض بیویاں اسلام لائیں اور بقیہ بیویاں کتابیہ نہ ہوں تو اس صورت میں اس کا حق انتخاب مسلمان عورتوں تک محدود رہے گا، غیر مسلم عورت کا انتخاب اس کے لئے درست نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے[2]۔

ایک حکم یہ بھی ہے کہ انتخاب کا فیصلہ ہونے تک مدت تخییر میں تمام بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ سب اسی کی وجہ سے محبوس ہیں، اس لئے وہ بیوی کے حکم میں ہیں[3]۔

پانچواں حکم: پرورش کے معاملے میں بچے کو اختیار دینا:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اور ماں جب بچے کی پرورش کے معاملے میں اختلاف کریں، جس کی تفصیل آ رہی ہے، تو بچہ جس کے ساتھ رہنا پسند کرے اس کو دے دیا جائے گا، اگر باپ اور ماں دونوں آپس میں کسی ایک کے پاس بچے کی پرورش پر متفق ہو جائیں تو جائز ہے، مگر شافعیہ کے نزدیک تخییر باقی رہے گی، چاہے ان میں سے کسی نے اپنا حق تخییر سے قبل ہی ساقط کر دیا ہو، اس میں ماوردی اور رویانی کا اختلاف ہے، تخییر کے معاملے میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک لڑکا جب عقل و شعور کے ساتھ سات سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں شریعت نے اس کو نماز کا مخاطب بنانے کا حکم دیا ہے، شافعیہ نے اس کی حد یہ مقرر کی ہے کہ بچہ صاحب تمیز ہو جائے، یعنی خود کھانے پینے لگے، سات سال کی عمر ان کے نزدیک حد نہیں ہے، اگر اس کی عمر سات سال سے متجاوز ہو جائے اور تمیز پیدا نہ ہو تو وہ بچہ اپنی ماں ہی کے پاس رہے گا، اس میں بچہ اور بچی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ بات بظاہر اس روایت کے خلاف ہے جس میں سات سال کی عمر کو پہنچنے پر نماز کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے قبل نہیں، اگرچہ وہ صاحب تمیز ہو جائے۔

مگر حضانت اور نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ سات سال سے قبل نماز کا حکم باعث مشقت ہے، اس لئے اس پر یہ بوجھ نہیں ڈالا گیا، برخلاف حضانت کے، اس لئے کہ تخییر کا مدار اچھے اور برے کی تمیز پر ہے، اس بنا پر اس میں تمیز کی قید لگائی گئی، چاہے اس کی عمر سات سال سے کم ہی ہو۔

حنابلہ نے لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک لڑکا سات سال کا ہو جائے تو اس کو اختیار دیا جائے گا، جبکہ لڑکی اپنے والد کی پرورش میں سات سال کی عمر سے بلوغ تک رہے گی، بلکہ بلوغ کے بعد بھی شادی کی رخصتی تک وجوباً وہ باپ ہی کے پاس رہے گی اگرچہ ماں بھی اس کی پرورش میں تبرعاً حصہ لے سکتی ہے، اس لئے کہ حضانت کا مقصد تحفظ ہے اور اس کے لئے باپ زیادہ موزوں ہے، دوسرے اس بنا پر بھی کہ نکاح کا کام بھی باپ

[1] نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۴۴۔

[2] کشاف القناع ۵/ ۴۳۔

[3] نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۰، کشاف القناع ۵/ ۴۳۔

انجام دے گا، اس لئے اس کی نگرانی میں رہنا ضروری ہے۔

۱۸- پرورش کے معاملے میں تخییر کے لئے یہ شرط ہے کہ فساد سے سلامتی ہو، لہذا اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ بچہ ماں باپ میں سے کسی کو محض اس لئے اختیار کر رہا ہے کہ اس کو شرارت اور بگاڑ کا زیادہ موقع ملے اور دوسرا اس لئے ناپسند کر رہا ہے کہ اس کے پاس ادب وتہذیب سے رہنا ہوگا تو ایسی صورت میں بچے کے اختیار پر عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی بنیاد خواہش نفس پر ہے جس میں خود اس بچے کی تباہی ہوسکتی ہے۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ (جس حاکم کے سامنے عمل تخییر انجام پانے گا اس) حاکم کے سامنے یہ ظاہر ہو جائے کہ بچہ اسباب اختیار کو سمجھتا ہے۔[1]

۱۹- تخییر کی دلیل وہ روایت ہے جس کو حضرت ابوہریرہؓ نے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبة ونفعني، فقال النبي ﷺ: هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت، فأخذ بيد أمه، فانطلقت به"[2] (ایک عورت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا شوہر میرے بیٹے کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، حالانکہ میرا بیٹا مجھ کو ابوعنبہ کے کنویں سے پانی لا کر دیتا ہے اور اپنی خدمت سے مجھے نفع پہنچاتا ہے تو نبی کریم ﷺ نے بچے سے فرمایا کہ یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے، ان میں سے جس کا ہاتھ چاہو پکڑ لو، اس بچے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا، پس ماں اپنے بچے کو لے کر چلی گئی)۔

حضرت عمر فاروقؓ کا بھی ایسا ہی فیصلہ منقول ہے۔

۲۰- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر وہ شخص جس کو بچے نے اختیار کیا ہے، بچے کی کفالت سے انکار کر دے تو دوسرا اس کی کفالت کرے گا، پھر اگر منکر بچے کو دوبارہ کفالت میں لینا چاہے تو تخییر دوبارہ کرائی جائے گی۔

اگر باپ اور ماں دونوں ہی بچے کی کفالت سے انکار کر دیں تو دادا اور دادی کے درمیان تخییر کرائی جائے گی ورنہ جبراً یہ بچہ اس شخص کی کفالت میں دیا جائے گا جس پر اس بچے کا نفقہ لازم ہے، اس لئے کہ نفقہ بھی کفالت ہی کا حصہ ہے۔[1]

۲۱- تخییر کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر کسی باتمیز بچے کا باپ موجود نہ ہو تو ماں اور اس کے اوپر نیز دادا اور اس کے اوپر (پردادا وغیرہ) کے درمیان تخییر کرائی جائے گی جبکہ ان سے زیادہ قریب کوئی رشتہ دار نہ ہو یا ہو مگر مانع موجود ہو، کیونکہ ولادت کا رشتہ ان سب میں موجود ہے۔

۲۲- ایک حکم یہ ہے کہ اگر باشعور بچہ ماں باپ میں سے ایک کا انتخاب کرے مگر پھر کچھ دنوں کے بعد وہ دوسرے کے پاس رہنا پسند کرے تو بچہ دوسرے کے حوالہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ کبھی معاملہ خلاف گمان بھی نکلتا ہے، یا یہ کہ بچہ نے پہلے جس کا انتخاب کیا تھا اس کا طرز عمل بچے کے ساتھ بدل گیا، البتہ اگر یہ پتہ چل جائے کہ بچہ کے اختیار بدلنے کی وجہ محض کم عقلی ہے تو بچہ کو ماں کے پاس رکھ دیا جائے گا اگرچہ وہ بالغ ہو چکا ہو جیسا کہ تمیز سے قبل کا حکم ہے۔

۲۳- ایک حکم یہ ہے کہ بچہ اگر باپ اور ماں دونوں کو ایک ساتھ اختیار کرے تو قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک کا انتخاب ہوگا، اس لئے کہ وجہ ترجیح کسی کے ساتھ نہیں ہے۔

---

[1] نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۰۔

[2] حدیث: "هذا أبوك وهذه أمك" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

---

[1] نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۰۔

لیکن گر بچہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو شافعیہ کے زدیک ماں پرورش کے ے زیادہ بہتر ہے، اس ے کہ اس میں شفقت زیادہ ہوتی ہے، ور اس ے بھی کہ اس میں پرورش کے سابق سلسلہ کا استمرار ہے۔

حنابلہ کے زدیک دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اس ے کہ کسی کو وجہ ترجیح حاصل نہیں ہے، شافعیہ کا بھی یک قول یہی ہے۔

لیکن گر بچہ اس کو اختیار کر لے جس کا نام قرعہ میں نہیں نکلا تو بچہ اس کو دے دیا جائے گا جیسے کہ گر بچہ بتدا ہی میں اس کو اختیار کرتا تو بچہ اس کے پاس رہتا۔

گر والدین میں سے کوئی یسا ہو جس میں حضانت کی اہلیت نہ ہو تو بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا، اس ے کہ وہ نا اہل ہے، لہذا اس کا وجود معدوم کے برابر ہے، ور اس صورت میں بچہ متعین طور پر دوسرے فریق کے پاس رہے گا۔

گر یک سات سالہ بچے نے پنے باپ کا نتخاب کیا، پھر بعد میں بچہ کی تمیز زائل ہو گئی تو بچہ ماں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ بچے کو اب بھی یسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی فکر و نگرانی چھوٹے بچے کی طرح کرے، ور بچے کا اختیار باطل ہو جائے گا، اس ے کہ اب اس کے کلام کا کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ نابالغ بچہ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اس کو کوئی اختیار نہیں ہے، ماں ان دونوں کی سب سے زیادہ حق دار ہے، حنفیہ کے نزدیک لڑکا پنی ماں کے پاس اس وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ پنی ضروری کام خود نہ کرنے لگے، یعنی کھانے، پینے، استنجا ور کپڑے پہننے وغیرہ میں اس کو کسی کی ضرورت باقی نہ رہے،

مالکیہ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق بلوغ تک بچہ ماں کے پاس رہے گا، جبکہ اس مشہور قول کے بالمقابل ابن شعبان کہتے ہیں کہ لڑکے میں حضانت کی مدت یہ ہے کہ وہ پنے شعور کے ساتھ بالغ ہو جائے اور پاگل نہ ہو، لڑکی کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ماں کی پرورش میں حیض آنے تک رہے گی، اور بلوغ کے بعد اس کو باپ کے پاس دونوں کی حفاظت کی ضرورت ہے جس کے لیے باپ زیادہ موزوں ہے۔

امام محمد بن حسن سے مروی ہے کہ لڑکی حد شہوت کو پہنچتے ہی باپ کے حوالہ کر دی جائے گی، کیونکہ حد شہوت کو پہنچنے کے بعد ہی لڑکی کو تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک لڑکی ماں کے پاس رہے گی یہاں تک کہ شوہر اس سے جماع کر لے، اس ے کہ لڑکی کو نسوانی آداب و طریق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس پر ماں زیادہ قادر ہے۔

۲۴- حنفیہ ور مالکیہ کے نزدیک بچہ کو اختیار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی عقل ناقص ہے اور ناقص عقل کے ذریعہ کیا گیا اختیار بھی ناقص ہوگا، کیونکہ بچہ کبھی اس کو اختیار کر لیتا ہے جس کے پاس اس کو زیادہ چھوٹ ور کھیلے کودنے کے زیادہ مواقع حاصل ہوتے ہیں، اس سے حضانت کا جو مقصد ہے یعنی بچہ کے تمام مصالح کی نگرانی و حفاظت وہ پورا نہیں ہوگا۔

ور ان حادیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے بچہ کو اختیار دیا تھا، وہ اختیار اس بنا پر تھا کہ اس کی پشت پر حضور ﷺ کی یہ دعا تھی کہ پروردگار! اس بچے کو مناسب ہدایت فرما، جیسے کہ حضرت رافع بن سنان کی حدیث میں آیا ہے: "أنه أسلم و أبت امرأته أن تسلم فأتت ابنتي وهي فطيم، وقال رافع ابنتي، فأقعد

ابن ماجہ ج۔

فتح القدیر ۴/ ۹۹، حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۵۴۱۔

النبي ﷺ الأم ناحية، والأب ناحية، وأقعد الصبية ناحية وقال لهما ادعواها، فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي ﷺ اللهم اهدها فمالت إلى أبيها فأخذها" (وہ یعنی رافع مسلمان ہوگئے اور ان کی بیوی نے مسلمان ہونے سے انکار کردیا، اس کے بعد وہ اپنی بچی کے بارے میں کہنے لگی کہ یہ میری بچی ہے، جس نے ابھی دودھ چھوڑا ہے، اور رافع نے کہا کہ میری بچی ہے، پس حضور ﷺ نے ماں کو ایک طرف بٹھایا، باپ کو دوسری طرف اور بچی کو تیسری طرف، اور ان دونوں سے فرمایا کہ تم دونوں اس بچی کو بلاؤ، چنانچہ وہ بچی ماں کے پاس جانے لگی تو حضور ﷺ نے بچی کے حق میں دعا فرمائی کہ اے اللہ اس کو صحیح راہ کی توفیق دے، اس کے بعد وہ بچی باپ کی طرف چلی گئی اور باپ نے بچی کو لے لیا)۔[1]

ایک روایت میں آیا ہے کہ یہ ان دونوں کا بیٹا تھا، بیٹی نہیں، شاید دونوں الگ الگ واقعات ہوں، اسی طرح وہ روایت جس میں لڑکے کو اختیار دینے کا ذکر ہے، اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ لڑکا بالغ تھا، اس لئے کہ اسی روایت میں اس لڑکے کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ابوعنبہ کے کنویں سے پانی لاتا تھا، اور جو نابالغ ہوتا ہے اسے کنویں پر نہیں بھیجا جاتا ہے کیونکہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

چھٹا حکم: قیدیوں کے سلسلے میں امام کو اختیار:

۲۵ - شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ جنگی قیدیوں کے سلسلے میں مسلمانوں کے امام کو پانچ چیزوں کا اختیار ہے: یا تو انہیں غلام بنا کر رکھے، یا ان کو قتل کردے، یا ان سے جزیہ وصول کرے، یا ان سے آزادی کے عوض فدیہ کا مطالبہ کرے، خواہ مال کی صورت میں ہو یا کفار کے زیر قبضہ مسلم قیدیوں کے تبادلے کی شکل میں، اور یا تو ان پر احسان کرے اور (بغیر عوض) ان کو آزاد کردے۔

حنفیہ نے آخری دو شقوں یعنی فدیہ اور احسان کرنے کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک احسان کے طور پر ان کو آزاد کرنا جائز نہیں، اسی طرح مذہب کے مشہور قول کے مطابق مالی فدیہ لے کر ان کو چھوڑنا بھی درست نہیں، رہا مسلم قیدیوں کے تبادلہ کے عوض ان کی رہائی کا معاملہ تو امام ابوحنیفہ کے ایک قول میں یہ بھی جائز نہیں، لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق جائز ہے، امام ابوحنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اس مسئلہ میں تفصیلات جاننے کے لئے "اسری" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

جزیہ لینے کے جواز کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔ اسی طرح روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بھی عراق کے اہل سواد سے جزیہ لیا تھا۔

۲۶ - واضح رہے کہ قیدیوں کے سلسلے میں امام کا یہ اختیار صرف بالغ مردوں تک محدود ہے، عورتوں اور بچوں کے حق میں اسے اختیار نہیں ہے، ان کے بارے میں ایک ہی حکم ہے کہ ان کو غلام بنالیا جائے، اور ان کا حکم دیگر اموال غنیمت کی طرح ہے، جیسا کہ ہوازن، خیبر اور بنی مصطلق کے قیدیوں کے معاملے میں ہوا۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "نهى عن قتل النساء

---

[1] حدیث رافع کی اسناد کی روایت ابوداؤد ۲/ ۹ طبع ... تحقیق عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن المنذر کہتے ہیں کہ اہل نقل اس حدیث کو ثابت نہیں مانتے، اس کی اسناد میں کلام ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۴/ ... طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

[1] روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۱، الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۲، ۵۳، فتح القدیر ۵/ ۳۰۸، ۳۰۹۔

[2] سورۂ توبہ ۲۹۔

والولدان" (آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)[1]۔

مالکیہ کے نزدیک امام کو ان کے سلسلے میں غلام بنانے اور فدیہ لینے کا اختیار ہے[2]۔

۲۷- ان امور کے درمیان امام کی تخییر اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب ان میں سے کسی ایک میں واضح مصلحت نظر آئے، چنانچہ امام ان میں سے صرف اس صورت کو اختیار کرے گا جو مسلمانوں کے لئے زیادہ مناسب ہو، مثلاً اگر قیدی قوت وشوکت والا ہو تو اس کو قتل کرنا ہی تقاضائے مصلحت ہوگا، اور اگر کمزور ہو مگر صاحب مال ہو تو اس سے فدیہ لینا قرین مصلحت ہوگا، اور اگر قیدی کے بارے میں امید ہو کہ آئندہ وہ مسلمان ہوسکتا ہے تو اسے اسلام سے قریب کرنے اور اس کی دلجوئی کرنے کی غرض سے اس پر احسان کرے گا۔

اگر امام کی رائے کسی مناسب صورت کے اختیار کرنے کے سلسلے میں متردد ہو تو حنابلہ کے نزدیک قتل زیادہ بہتر ہے[3]، اس لئے کہ اس طرح ان کے شر سے نجات مل جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک ان کو اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ کسی مناسب فیصلہ تک امام نہ پہنچ جائے۔

غرض قیدیوں کے تعلق سے امام کا اختیار مصلحت عامہ کے ساتھ مربوط ہے، برخلاف اس تخییر کے جو کفارہ کی صورتوں میں ہے، کیونکہ وہ ایک مطلق تخییر ہے جس کی رو سے حانث کے لئے یہ مباح قرار دیا گیا ہے کہ وہ مصلحت دیکھے بغیر کسی ایک صورت کو اختیار کرلے[1]۔

۲۸- اگر امام نے اجتہاد اور مصالح پر غور وفکر کے بعد کسی ایک صورت کا انتخاب کیا، پھر اس کی رائے بدل گئی اور کوئی دوسری صورت اس کو بہتر نظر آنے لگی تو اس سلسلے میں ابن حجر نے تحفۃ المحتاج میں گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں میرے نزدیک کچھ ضروری تفصیل ہے:

اگر امام نے قیدیوں کو غلام بنانا تجویز کردیا تھا تو اب اس رائے سے رجوع کرنا کسی صورت میں جائز نہیں، خواہ ان کو غلام کسی سبب سے بنایا گیا ہو یا بلا سبب اور یہ اس بنا پر کہ جب اہل خمس ان کو غلام بنانے کی وجہ سے ان کے مالک ہوگئے تو ان کی ملکیت کو ان کی مرضی کے بغیر امام باطل نہیں کرسکتا۔

البتہ اگر امام نے قتل کا فیصلہ کیا تھا تو اس کے لئے اپنی رائے سے رجوع کرنا تخفیف جان کے پہلو کی رعایت میں جائز ہے، جیسے کہ کوئی شخص زنا کا اقرار کرے اور پھر اس سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست ہے اور حکم قتل اس سے ساقط ہوجاتا ہے، بلکہ قتل کی رائے سے رجوع کرنا اقرار زنا سے رجوع کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ قتل یہاں خالص اللہ کا حق ہے جبکہ حد زنا میں انسانی حق کا شائبہ بھی موجود ہے۔

لیکن اگر امام نے مال فدیہ کے عوض یا بلا فدیہ آزاد کرنے کی رائے اختیار کی تو اجتہاد ثانی کی وجہ سے وہ اپنی سابقہ رائے سے رجوع نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے بلا وجہ توڑنا ہوگا، جیسے کہ حاکم اگر کسی قضیہ میں کوئی فیصلہ سنا دے تو دوسرے اجتہاد سے یہ فیصلہ ٹوٹ نہیں سکتا۔

---

[1] حدیث: "نهى عن قتل النساء والولدان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

[2] سابقہ مراجع۔

[3] الفروق ۳/ ۱۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳۔

[1] روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۰، الفروق ۳/ ۱۷۔

البتہ اگر امام نے فدیہ یا احسان کا فیصلہ کسی خاص سبب سے کیا تھا اور وہ سبب ختم ہوگیا اور دوسری صورت زیادہ بہتر اور مصلحت نظر آنے لگی تو امام پر اس کے دوسرے اجتہاد کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور یہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے توڑنے کے قبیل سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسری رائے کی طرف یہاں منتقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی رائے کا سبب و باعث زائل ہوگیا۔

غلام بنانے اور فدیہ لینے کے سلسلے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ ان دونوں کے لئے صریح الفاظ میں اپنے اختیار اور انتخاب کا اظہار ضروری ہے، محض عملی اختیار کافی نہیں ہے، اس لئے کہ عمل سے صریح دلالت نہیں ہوتی ہے، البتہ ان دونوں کے علاوہ بقیہ صورتوں میں اختیار کا عملی اظہار کافی ہے کیونکہ ان کے حق میں عمل کی دلالت صریح ہے[1]۔

ساتواں حکم: محارب پر حد قائم کرنے میں امام کو اختیار:

۲۹- شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ محارب کی حد اس کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے، ہر جرم کی الگ سزا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[2] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ محارب کی بعض مجرمانہ حرکتوں میں امام کو اختیار ہے اور بعض میں نہیں جس کی ان کے نزدیک مستقل تفصیل ہے، مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ امام کو محارب کے سلسلے میں چار چیزوں کا اختیار ہے: اس کو صرف قتل کردے سولی پر نہ چڑھائے، یا قتل کے ساتھ ساتھ سولی پر بھی چڑھائے، یا آزاد عاقل، بالغ مرد کو کسی دور دراز علاقے کی طرف جلاوطن کردے، یا قید کردے، یہاں تک کہ وہ کھل کر توبہ کرلے یا مرجائے یا اس کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ لے۔

مگر یہ چاروں (سزائیں) صرف مردوں کے حق میں ہیں، عورتوں کو نہ پھانسی دی جائے گی اور نہ جلاوطن کیا جائے گا، ان کی حد صرف قتل یا ہاتھ پاؤں کاٹنا ہے۔

ان امور میں امام کا اختیار بھی مصلحت کے ساتھ مشروط ہے[1]۔

آٹھواں حکم: لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کی تشہیر کے بعد اختیار:

۳۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والے کو اختیار ہے کہ وہ اٹھائے ہوئے مال کا خود مالک بن جائے اور اس سے فائدہ اٹھائے یا صدقہ کردے یا بطور امانت اس کو محفوظ رکھے تاکہ صاحب لقطہ کا سراغ ملنے پر اس کے حوالہ کردے، مگر یہ تمام اختیارات اس وقت میں جبکہ لقطہ کی تشہیر و اعلان کا اہتمام کیا گیا ہو۔

---

[1] تحفۃ المحتاج مع حواشی ۹/ ۲۴۸، ۲۴۸۔

[2] سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

[1] فتح القدیر ۵/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹، [illegible] ۵۱، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا محض عمل تشہیر کی تکمیل کے بعد لازمی طور پر لقطہ کا مالک ہو جائے گا جیسے کہ موت کے بعد میراث کا انسان مالک ہوتا ہے، اس کی پوری تفصیل "لقطہ" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

مگر شافعیہ کا قول صحیح اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا قول یہ ہے کہ لقطہ پر ملکیت ثابت ہونے کے لئے صریح الفاظ میں یا نیت کے ساتھ کنائی الفاظ میں اپنے حق ملکیت کا اظہار ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے ایک دوسرے قول میں اعلان کے بعد محض نیت ہی سے وہ مالک ہو جائے گا، تلفظ کی ضرورت نہیں [1]۔

محض تشہیر کے بعد مالک بن جانے والے حضرات کی دلیل وہ واقعہ ہے جو حضرت زید بن خالد جہنی سے منقول روایت میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"جاء أعرابي النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال عرفها سنة، ثم اعرف عفاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها، وإلا فاستنفقها"** (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، پھر اس کا برتن اور بندھن اچھی طرح پہچان لو، اس کے بعد اگر کوئی تمہارے پاس آئے اور اس کی پہچان کے متعلق بتادے تو ٹھیک ہے ورنہ خرچ میں لے آؤ)، ایک دوسری روایت میں ہے: **"وإلا فهي كسبيل مالك"** (ورنہ وہ تمہارے مال کی سبیل کی طرح ہے)، ایک روایت میں یہ لفظ آیا ہے: **"ثم كلها"** (پھر اس کو کھا جاؤ)، ایک دوسری روایت میں ہے: **"فاستمتع بها"** (اس سے نفع اٹھاؤ)، ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: **"فشأنك بها"** (تم جو چاہو اس کے ساتھ کرو)۔

۳۱- جن لوگوں نے یہ نظریہ اختیار کیا ہے کہ بغیر اختیار کے ملکیت حاصل نہ ہوگی ان کی دلیل بھی حضرت زید بن خالد جہنی ہی کی حدیث ہے جس میں ہے: "أن النبي ﷺ قال فإن جاء **صاحبها وإلا فشأنك بها**" [2] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر لقطہ والا آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ تمہاری مرضی اس کے ساتھ جو چاہو کرو)، اس روایت میں حضور ﷺ نے لقطہ اٹھانے والے کی مرضی و اختیار پر ملکیت کو موقوف کر دیا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ملکیت بدل کے عوض حاصل ہوگی، اس لئے ملکیت بیع کی طرح اس میں باقاعدہ ملک کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ کا صدقہ کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس میں حق بحق والے تک پہنچانے کی کوشش ہے، جو ممکن حد تک اس کے لئے واجب ہے، خود عین وہی سامان پہنچا کر ہو اور یہ ممکن نہ ہو تو اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا کر ہو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا لقطہ والے سامان کے مالک کی طرف سے صدقہ کرنے کی اجازت ہے، یہی وجہ ہے کہ صاحب مال کا سراغ اگر لگ جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے نام پر کیا گیا صدقہ نافذ کرنے کی اجازت دے دے، یا لقطہ اٹھانے والے سے اس کا ضمان وصول کرے [3]۔ مسئلہ میں مزید تفصیلات ہیں جو "لقطہ" کی اصطلاح

---

[1] الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۰، عنایۃ شرح الہدایہ ۶/ ۱۳۳، ۱۳۴، کشاف القناع ۴/ ۲۱۹، المغنی ۵/ ۷۰۰، المہذب ۱/ ۴۳۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۰۔

[1] لقطہ کے سلسلے میں حضرت زید بن خالد الجہنی کی حدیث کی مختلف روایات کو بخاری نے نقل کیا ہے، فتح الباری ۵/ ۸۰، ۸۴، ۹۳ طبع السلفیہ اور مختلف روایات کو مسلم نے نقل کیا ہے ۳/ ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰ طبع عیسیٰ الحلبی اور امام احمد نے بھی اس روایت کو اپنی مسند میں نقل کیا ہے، ۵/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ۔

[2] حدیث: "فإن جاء صاحبها" کی تخریج پہلے گذر چکی ہے۔

[3] البنایہ ۶/ ۳۳، ۳۴۔

میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

نواں حکم: کفارۂ یمین میں تخییر:

۳۲- کفارۂ یمین میں باتفاق فقہاء چار چیزوں کا اختیار ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا، یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں میں سے کسی سے کفارہ ادا کرنے پر قدرت نہ ہو تو تین دن روزے رکھے۔

اس طرح یہ کفارہ پہلی تین چیزوں میں تخییر کے ساتھ اور پہلی تینوں اور چوتھی کے درمیان ترتیب کے ساتھ واجب ہے[1]۔

کفارۂ یمین میں تخییر کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو، اس طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم شکر گزار رہو)۔

کفارۂ یمین میں اختیار دینے کا مقصد یہ ہے کہ کفارہ دینے والا جس نوع کا چاہے کفارہ ادا کرے، جو مناسب سمجھے، جس کی طرف اس کا میلان ہو اور جو اس کو زیادہ آسان معلوم ہو وہی کفارہ اختیار کرے، اللہ تعالیٰ نے اس کی آسانی کے لئے ہی اس کو یہ اختیار دیا ہے۔

اسی سے یہ فرق ظاہر ہوتا ہے کہ محاربین کی سزا اور قیدیوں کے معاملے میں تخییر مصلحت کی قید سے جڑی ہوئی ہے، جبکہ کفارۂ یمین کی تخییر اس طرح کی قید سے پاک ہے[1]۔

دسواں حکم: قصاص، دیت اور عفو کے درمیان تخییر:

۳۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قتل کی جنایت میں مقتول کے ولی کو تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے: قاتل سے قصاص لے، پوری یا تھوڑی دیت لے کر قصاص معاف کر دے، یا معافی کے بدلے کچھ مال پر مصالحت کر لے، یا بلاشرط وطلب معاف کر دے[2]۔

اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[3] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد اور غلام کے بدلہ میں غلام، اور عورت کے بدلہ میں عورت، ہاں جس کسی کو اس کے فریق

---

[1] کشاف القناع ۶/ ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۳، ۱۳۳، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۲، فتح القدیر ۴/ ۳۶۵۔

[2] سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

[1] الفروق ۳/ ۶، ۷۔

[2] المغنی ۷/ ۷۴۲، ۷۵۲، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۲، عنایہ ۸/ ۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۹۔

[3] سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

مقتول کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... إلى قوله ... وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے ... اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اسے معاف کردے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا) یعنی مجرم کو معاف کرنا معاف کرنے والے کے لئے کفارہ ہے۔

اور حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يودي، وإما أن يقاد"[2] (جس شخص کا کوئی مقتول مارا گیا اس کو دو چیزوں میں جو بہتر لگے اس کا اختیار ہے، یا تو خوں بہا لے یا قصاص لے)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ کبھی بھی آپ کے پاس کوئی قصاص کا مقدمہ پیش ہوا ہو اور آپ ﷺ نے اس میں معافی کی تلقین نہ کی ہو)۔

ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثم إنكم يا معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا، أو يأخذوا العقل" (اے قبیلہ خزاعہ کے لوگو! تم لوگوں نے قبیلہ ہذیل کے اس شخص کو قتل کردیا، میں اس کی دیت ادا کروں گا، پس آج کے بعد اگر کسی کا کوئی شخص قتل کردیا جائے، تو اس کے گھر والوں کو دو باتوں کا اختیار ہے: یا تو قصاص میں قتل کریں، یا دیت لے لیں)۔

مقتول کے ولی کے دیت لینے کا اختیار قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ بغیر قاتل کی رضامندی کے ولی مقتول اس سے قصاص کی جگہ دیت نہیں لے سکتا، اور جب قاتل اپنے آپ کو قصاص کے لئے پیش کردے تو ولی مقتول قاتل کو دیت پر مجبور نہیں کرسکتا۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کا قول معتمد یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے اور قصاص کے سقوط کے بعد دیت اس کا بدل ہے، پس جب ولی مقتول قصاص معاف کردے اور دیت کو اختیار کرلے تو قاتل کی رضامندی پر توقف کے بغیر اس پر دیت واجب ہوجائے گی، مالکیہ میں اشہب کا بھی قول یہی ہے۔ شافعیہ کا ایک دوسرا قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص اور دیت میں سے ایک ہے غیر متعین طور پر، اور مقتول کے ولی کو اس

---

1. سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
2. حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من قتل له قتيل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔
3. حضرت انسؓ کی حدیث: "ما رأيت رسول الله ﷺ رفع فيه..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، شوکانی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں کوئی مضائقہ نہیں (نیل الاوطار ۷/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی)۔

حدیث: "إنكم يا معشر خزاعة ..." کی روایت ترمذی (۴/ ۲۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے ابو شریح الکعبی سے کی ہے اور کہا ہے: حسن صحیح ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل کے لحاظ سے یہ روایت متفق علیہ ہے، تلخیص الحبیر (۴/ ۲۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

دونوں میں سے ایک کی تعیین کا اختیار ہے۔

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے قصاص کا وجوب ہوتا ہے، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: **"یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی"**[2] (اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے)۔

اس آیت سے متعین طور پر قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس سے یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ دیت بھی قصاص ہی کی طرح واجب ہے اور جب قتل کے باعث عمل قصاص اور دیت دونوں ایک ساتھ نہیں ہیں تو لازمی طور پر صرف قصاص ہی ولی کا اصل حق قرار پائے گا، اور دیت عین حق نہیں، بلکہ بدل حق قرار پائے گی، اور اصولی طور پر کسی بھی صاحب حق کے لئے عین حق سے بدل حق کی طرف عدول غیر فریق ثانی (یعنی جس پر حق عائد ہوتا ہو) کی رضامندی کے جائز نہیں ہے، اسی بنا پر غیر قاتل کی رضامندی کے دیت کو اختیار کرنا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل وہ نصوص ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، جن میں قصاص معاف کر کے دیت کا جواز بتایا گیا ہے، مثلاً یہ آیت کریمہ: **"فمن عفی له من أخیه شیء فاتباع بالمعروف وأداء إلیه بإحسان"**[3] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے، اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)، اس آیت میں قاتل پر جان کو بچانے کی غرض سے ولی مقتول کے لئے ادائے دیت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور قاتل کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔

نیز چونکہ تاوان قصاص اور تاوان دیت کا مقصد زجر و تنبیہ ہے، اس لئے دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں، جیسے کہ ذمی کے شراب پینے کے مسئلے میں، مگر مشکل یہ ہے کہ یہاں جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ دیت جان کا بدلہ ہے، جبکہ خود قصاص میں بدلیت کے معنی موجود ہیں، جیسے کہ آیت کریمہ کے اس لفظ سے ظاہر ہوتا ہے: **"النفس بالنفس"**[1] (جان کا بدلہ جان ہے)۔ اس میں باء بدلیت کا فائدہ دیتا ہے، اور دونوں کو واجب قرار دیں تو دو بدل کو جمع کرنا لازم آئے گا، جو جائز نہیں، اس لئے ولی مقتول کو ان دونوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

---

[1] بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۳۔

[2] سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

[3] سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

---

[1] سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

تداخل

تعریف:

دو عددوں کا توافق یہ ہے کہ چھوٹا عدد بڑے عدد کو تقسیم نہ کرے بلکہ کوئی تیسرا عدد دونوں کو تقسیم کردے، جیسے کہ آٹھ اور بیس کا عدد، کہ ان دونوں کو چار کا عدد تقسیم کرتا ہے، اس طرح ان کے درمیان توافق بالربع کی نسبت ہے، کیونکہ تقسیم کرنے والا عدد ہی جزء موافق کا ماخذ بنتا ہے [1]۔

محل تداخل:

۲- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ تداخل دو قسم کا ہوتا ہے "تداخل في الأسباب" اور "تداخل في الأحكام"، عبادات کے لائق تداخل فی الاسباب ہے اور عقوبات کے لائق تداخل فی الاحکام، اس کی تفصیل "العنایہ" میں اس طرح آئی ہے: عبادات میں تداخل اگر سبب میں نہ مانا جائے بلکہ حکم میں مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسباب کا تعدد باقی رہے گا، اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ عبادت کو واجب کرنے والا سبب تو موجود ہو مگر عبادت موجود نہ ہو، یعنی سبب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو خلاف احتیاط ہے، حالانکہ عبادات میں زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، اس لئے تمام عبادات میں تداخل اسباب کے قائل ہیں تاکہ تمام اسباب ایک سبب واحد کے درجے میں ہو جائیں، اور اس پر حکم کا ترتب ہو، بشرطیکہ اسباب کو جمع کرنے والی کوئی دلیل موجود ہو، اور وہ دلیل "اتحاد مجلس" ہے، رہا عقوبات کا معاملہ تو اس میں اتنی احتیاط کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عقوبات کو تو دفع کرنے اور ٹالنے میں احتیاط ہے، اس لئے اس میں تداخل في الحكم مانا جائے گا، تاکہ سبب عقوبت کے باوجود عقوبت نہ ہونے کو اللہ کے عفو وکرم کی طرف منسوب کیا جائے، اس لئے کہ وہی ذات ہے جو تمام لطف وکرم اور رحمت وعفو کا سرچشمہ ہے۔

اس کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کوئی شخص آیت سجدہ کی تلاوت کرنے کے بعد سجدہ کرلے، اس کے بعد پھر اسی آیت کو بار بار دہرائے، تو پہلا سجدہ ان سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ اگر تداخل في السبب نہ مانا جائے تو سجدہ کے بعد ہونے والی تلاوت ایک سبب قرار پائے گی جس کا حکم اس سے پہلے وجود میں آچکا ہے، اور یہ درست نہیں۔

البتہ عقوبات میں مثلاً کوئی زنا کرے پھر حد جاری ہونے سے قبل دوبارہ زنا کرلے تو دونوں زنا کے لئے اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، ہاں اگر کوئی زنا کرے اور حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ زنا کرے تو اس پر دوبارہ حد جاری کی جائے گی [1]۔

مالکیہ میں سے صاحب "الفروق" لکھتے ہیں کہ محل تداخل صرف اسباب ہیں، احکام نہیں، اس معاملے میں انہوں نے طہارت، نماز، روزہ جیسی عبادات، کفارات، حدود اور اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ایک جیسے حدود کے اسباب اگر مختلف ہوں، مثلاً قذف اور شرب خمر، یا ایک ہی جیسے ہوں، جیسے حد جاری ہونے سے قبل بار بار زنا کرلے، بار بار چوری کرلے، بار بار شراب پی لے وغیرہ ان تمام صورتوں میں تداخل في الأسباب ہوگا، اس لئے کہ ایک ہی چیز کی بار بار تکرار اس کی شدت کو ختم کردیتی ہے [2]۔

حنابلہ نے اپنی کتاب میں طہارت اور کفارۂ صوم کے مسائل پر اس شخص کے بارے میں جس نے رمضان میں ایک ہی دن کفارہ ادا کرنے سے قبل کئی بار جماع کرلیا، اور حدود کے بارے میں خواہ ایک جنس کی ہوں یا کئی جنسوں کی ہوں، جو بحث کی ہے اس سے

---

[1] التعریفات للجرجانی ص ۹۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۳ طبع الحلبی۔

[1] العنایہ مع فتح القدیر و نتائج الافکار ۵/ ۳۹۰ طبع الامیریہ، البحر الرائق ۲/ ۱۳۵ طبع العلمیہ۔

[2] الفروق للقرافی فرق ۵۸، ۲/ ۲۹، ۳۰ طبع دار المعرفہ۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی "تداخل" صرف اسباب میں ہوتا ہے، احکام میں نہیں[۱]۔

اس کے بالمقابل "المنثور" میں زرکشی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ تداخل صرف احکام میں ہوتا ہے، اسباب میں نہیں، اور اس باب میں عبادات، عقوبات، اور اتلافات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔

تداخل کے فقہی شرائط اور اس کے مقامات:

۷- قرافی نے "الفروق" میں ذکر کیا ہے کہ تداخل شریعت کے چھ ابواب میں ہوتا ہے: طہارت، نماز، روزہ، کفارات، حدود اور اموال[۳]۔

زرکشی نے "المنثور" میں لکھا ہے کہ تداخل عبادات، عقوبات اور اتلافات میں ہوگا[۴]۔

سیوطی اور ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں کہ جب ایک جنس کی دو چیزیں جمع ہو جائیں اور دونوں کا مقصد مختلف نہ ہو تو عموماً ایک دوسرے میں داخل ہوگا، جیسے کہ حدث اور جنابت جب جمع ہو جائیں[۵]۔

فقہاء کے یہاں تداخل کا دائرہ بہت وسیع ہے، وہ اس کا ذکر طہارت، صلاۃ، صوم، حج، فدیہ، کفارہ، عدت، جنایات، قصاص، جنایت، دیت، حدود، تعزیر اور میراث کے حسابات وغیرہ مباحث میں بھی کرتے ہیں، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: طہارت میں تداخل:

۸- تمام فقہاء کے نزدیک غسل سے قبل وضو کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کے غسل کی یہی کیفیت بیان کی گئی ہے، حضرت عائشہ صدیقہ کی حدیث کے الفاظ ہیں: "أن النبي ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه، ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يأخذ الماء ويدخل أصابعه في أصول الشعر، حتى إذا رأى أن قد استبرأ، حفن على رأسه ثلاث حفنات، ثم أفاض على سائر جسده، ثم غسل رجليه" (نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو آغاز میں پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھوتے، پھر داہنے ہاتھ سے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی بہاتے، پھر اپنی شرمگاہ دھوتے، پھر نماز کے وضو کی طرح وضو کرتے، پھر پانی لیتے اور اپنی انگلیوں کو بالوں کی جڑوں میں داخل کرتے، یہاں تک کہ جڑوں میں پانی پہنچ جانے کا اطمینان ہو جاتا، تو اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالتے، پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہاتے پھر اپنے دونوں پاؤں دھوتے)[۱]۔

یہ تو طریقہ مسنون کے لحاظ سے ہے، لیکن جہاں تک طہارت کی نیت کی بات ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں جتنی بھی طہارتیں ہیں وضو، غسل، اگر ان کے کئی اسباب جمع ہو جائیں، خواہ وہ باہم مختلف ہوں، مثلاً حیض اور جنابت، یا متحد ہوں جیسے دو جنابتیں یا دو بار مباشرت جمع ہوگئی ہو، تو اس صورت میں اسباب میں تداخل ہوگا، یعنی دو جنابت یا

۱ شرح القناع ۱/ ۹۱، ۱/ ۳۲۲، ۱/ ۵۸، ۸۵، ۹۷ طبع النصر، معنی [illegible] ۲۱۳ طبع الریاض، الانصاف ۳/ ۳۲۰ طبع النصر، الکافی [illegible] طبع مکتبہ الریاض، منتہی الارادات [illegible] طبع العروبہ۔

۲ المنثور [illegible] ۲۶۹، ۲۷۰ طبع اول۔

۳ الفروق للقرافی فرق ۲۵، ۲۹، ۳۰ طبع العرب۔

۴ المنثور للزرکشی ۲۶۹، ۲۷۰ طبع اول۔

۵ الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۲۶ طبع الحلبیہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۳۲ طبع الہلال۔

۱ حدیث: "كان إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

حیض اور جنابت، یا احتلام اور جماع میں ایک ہی غسل کافی ہوگا، اس کے بعد وضو کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ سبب وضو سبب غسل میں داخل ہوچکا ہے[۱]۔

زرکشی نے "المنثور" میں ذکر کیا ہے کہ عبادت میں دو فعل اگر ایک ہی واجب کے ہوں اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہی ہو تو باہم تداخل ہوگا، جیسے کہ غسل حیض اور غسل جنابت جب دونوں جمع ہوجائیں کہ عورت جنبی تھی کہ اسے حیض آگیا تو دونوں کے لئے ایک ہی غسل کافی ہوگا[۲]۔

دوسری طرف شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں وضو اور غسل کے تداخل کے سلسلے میں چار آراء ہیں، یعنی اگر کسی پر وضو اور غسل دونوں واجب ہوجائیں مثلاً پہلے محدث ہو، پھر جنبی ہوگیا یا اس کے برعکس پہلے جنبی ہو پھر محدث ہو تو چار آراء ہیں، پہلی رائے تو شافعیہ کی ہے، جبکہ باقی تین میں وہ حنابلہ کے ساتھ ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ غسل کافی ہے، اس کے ساتھ وضو کی نیت کرے یا نہ کرے، اعضاء کو ترتیب کے ساتھ دھوئے یا نہ دھوئے، کیونکہ غسل اور وضو دونوں طہارت ہی ہیں، اس لئے دونوں میں تداخل ہوگا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی وہ رائے ہے جس میں حنابلہ اس کے ساتھ نہیں، البتہ حنابلہ میں ابن تیمیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے[۳]۔

دوسری رائے جس کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں جو امام احمد کی ایک روایت ہے، اور جس کا شمار مذہب حنبلی کی مفردات میں ہوتا ہے، یہ ہے کہ اس شخص پر وضو اور غسل دونوں واجب ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، جو الگ الگ سبب سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوگا، جیسے کہ حد زنا اور حد سرقہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی وضو کی نیت کرے اور غسل کی نہ کرے، یا غسل کی نیت کرے وضو کی نہ کرے تو جس کی کرے گا وہی ہوگا، اور جس کی نیت نہیں کرے گا وہ نہیں ہوگا[۱]۔

تیسری رائے جس کو حنابلہ میں ابوبکر نے اختیار کیا ہے اور "المبہج" میں اسی کو قطعیت دی گئی ہے یہ ہے کہ وہ شخص وضو کے مخصوص اعضاء کو بھی پانی سے کار لائے، اس طرح کہ پہلے وضو ترتیب کے ساتھ کرے پھر پورے بدن پر پانی بہائے، اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں غسل میں تو متفق ہیں مگر ترتیب میں مختلف، اس لئے جن چیزوں میں دونوں میں اتفاق ہے، اس میں تداخل ہوگا، اور جن چیزوں میں دونوں مختلف ہیں اس میں تداخل نہیں ہوگا[۲]۔

چوتھی رائے جس کو شافعیہ میں سے ابو حاتم القزوینی نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ وضو اور غسل میں افعال کے لحاظ سے تداخل ہوگا، نیت کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں چھوٹی بڑی ہم جنس عبادتیں ہیں، اس لئے چھوٹی عبادت بڑی عبادت میں افعال کے لحاظ سے داخل ہوں، نیت کے لحاظ سے نہیں، جیسے کہ حج وعمرہ میں ہوتا ہے، حنابلہ کا علی الاطلاق مذہب یہی ہے، جمہور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور الدرر القریبہ نے اسی کو قطعیت دی ہے[۳]۔

---

۱ الفروق للقرافی ۲/۲۰۵-۲۰۹ طبع دار المعرفہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۲ طبع الہلال۔

۲ المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول۔

۳ نہایۃ المحتاج ۱/۲۱۳، ۲۲۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۱/۲۸۹ طبع دار صادر، حاشیہ قلیوبی ۱/۶۸ طبع دار المعرفہ، المنثور ۱/۲۶۹ طبع اول، المہذب ۱/۳۹۰ طبع دار المعرفہ۔

۱ المہذب ۱/۳۹۰ طبع دار المعرفہ، الکافی ۱/۱۰۱ طبع المکتب الاسلامی، الوسائل، مختصر الزوائد ۳۲ طبع العروبہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

۲ المہذب ۱/۳۹۰ طبع دار المعرفہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث۔

۳ المہذب ۱/۳۹۰ طبع دار المعرفہ، المجموع ۲/۹۴، ۹۵ طبع السلفیہ، الانصاف ۱/۲۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۱/۵۱ طبع النصر۔

اس کے ساتھ "الانصاف" میں دینوری کی یہ نقل کی ہے کہ اگر کوئی شخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہو جائے تو تداخل نہیں ہوگا، دوسری طرف اسی کتاب میں یہ بھی ہے کہ جو شخص محدث ہونے کے بعد جنبی ہو یا جنبی ہونے کے بعد محدث ہو تو صحیح قول کے مطابق غسل کافی ہوگا، اور یہی شافعیہ کی رائے کے مانند ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے[1]۔

دوم: نماز میں تداخل اور اس کی کئی شکلیں ہیں:

الف- تحیۃ المسجد اور نماز فرض کا تداخل:

۹- ابن نجیم نے "الاشباہ" میں اور قرافی نے "الفروق" میں ذکر کیا ہے کہ تحیۃ المسجد، نماز فرض کے ضمن میں ادا ہو جاتی ہے، حالانکہ دونوں کے اسباب الگ الگ ہیں، تحیۃ المسجد کا سبب دخول مسجد ہے، جبکہ نماز ظہر کا سبب زوال آفتاب ہے، مگر سبب زوال سبب دخول کے قائم مقام ہو جائے گا، اور ایک نماز دونوں کی طرف سے کافی ہوگی۔

زرکشی نے "المنثور" میں ذکر کیا ہے کہ عبادت میں تداخل اگر عمل مسنون کی حد تک ہو اور اس عمل مسنون اور ادا کی جانے والی عبادت کی جنس ایک ہو تو وہ مسنون اس عبادت کے تحت داخل ہوگا، مثلاً تحیۃ المسجد اور نماز فرض۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ تحیۃ المسجد فرض اور سنن مؤکدہ میں داخل ہوگی[2]۔

ب- سہو کے سجدوں کا تداخل:

۱۰- فقہ حنفی کی کتاب "حاشیہ ابن عابدین" میں صراحت کی گئی ہے کہ جس شخص سے نماز میں کئی سہو واقع ہو جائیں، حتی کہ نماز کے سبھی واجبات ترک ہو جائیں تو اس پر صرف دو سجدے لازم ہوں گے۔

تقریبا اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی کتاب "المدونہ" میں اس شخص کے متعلق کہی گئی ہے جو نماز میں ایک یا دو تکبیر یا ایک یا دو بار **سمع الله لمن حمده**، یا ایک یا دونوں تشہد بھول جائے۔

مسلک شافعی کی کتاب "الاشباہ" اور "المنثور" میں لکھا ہے کہ نماز کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور تداخل کی بنا پر باہم متداخل ہوں گے، اس لئے اگر کئی سہو ہو جائیں تو بھی صرف دو سجدے کافی ہوں گے، کیونکہ سجدہ سہو کا مقصد شیطان کی تذلیل ہے، اور یہ مقصد نماز کے آخر میں دو سجدوں سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، برخلاف احرام کے نقصانات کی تلافی کرنے والے امور کے کہ ان میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہاں مقصود ہر سبب کے نقصان کی تلافی ہے اور یہ تعدد کے بغیر ممکن نہیں[1]۔

صاحب "مغنی" کہتے ہیں کہ اگر دو یا دو سے زائد سہو ایک ہی جنس سے ہو جائیں تو سب کے لئے دو سجدے ہی کافی ہوں گے، اور اس میں ہمارے علم کی حد تک کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر سہو دو جنسوں سے ہوں تو بھی یہی حکم ہے، ابن المنذر نے امام احمد کا ایک قول یہی نقل کیا ہے، اور اکثر اہل علم مثلاً نخعی، ثوری، مالک، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا مسلک بھی یہی ہے۔

حنابلہ میں ابوبکر نے اس میں دو رائیں ذکر کی ہیں، ایک تو وہی جو ہم نے ذکر کیا۔

اور دوسری یہ کہ وہ دوبارہ سجدہ سہو کرے گا، اوزاعی، ابن ابی حازم اور عبدالعزیز بن ابی سلمہ کہتے ہیں کہ اگر کسی پر دو سہو کے سجدے واجب ہوں، ایک سلام سے پہلے (کیونکہ اس کا سبب قبل

---

[1] الانصاف ۱/ ۲۵۹۔

[2] الفروق للقرافی ۲/ ۲۹، ۳۰ طبع [illegible]، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۲ طبع الہلال، المغنی [illegible] ۲۷۰ طبع اول، کشاف القناع [illegible] ۴۲، ۱۰۲۔

[1] ابن عابدین ۱/ ۵۰۹ طبع بولاق، المدونہ ۱/ ۱۳۸ طبع [illegible] ۲۷۰ طبع اول، الاشباہ للسیوطی ص ۱۲۶ طبع العلمیہ۔

سلام سجدے کو چاہتا ہے) اور دوسرا سلام کے بعد (کیونکہ دوسرا سہو ایسا ہے جو سلام کے بعد سجدے کو چاہتا ہے) تو دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ادا کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لکل سهو سجدتان" (ہر سہو کے لئے دو سجدے ہیں)، اور یہاں چونکہ دو سہو ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کے لئے دو سجدے ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر سہو سجدے کا متقاضی ہے، اور تداخل صرف جنس اور حد میں باہم یکسانیت کی بناء پر ہوتا ہے، جبکہ یہاں دونوں کی جنس الگ ہے[۲]۔

ج- تلاوت کے سجدوں کا تداخل:

۱۱- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ سجدہ تلاوت کی بنیاد تداخل پر ہے، علت دفع حرج ہے۔

پھر اس سے مراد تداخل فی السبب ہے تداخل فی الحکم نہیں، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے، اس لئے ایک ہی سجدہ ماقبل اور مابعد کی تلاوتوں کے لئے کافی ہوگا، البتہ اس کے وجوب میں تکرار اختلاف مجلس کی صورت میں ہوگا، یا اختلاف تلاوت (آیت) یا اختلاف سماع کی بناء پر، جس شخص نے ایک مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، البتہ پہلی تلاوت کے بعد ہی سجدہ کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

اور اصل اس میں وہ روایت ہے جس میں آیا ہے: "أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ كان يسمع ويتلقى، ثم يقرأ على أصحابه، وكان لايسجد إلا مرة واحدة"[۱] (جبرئیل علیہ السلام وحی لے کر آتے اور رسول اللہ کے پاس آیت سجدہ پڑھتے اور حضور ان سے سنتے اور حاصل کرتے تھے اور پھر اپنے اصحاب کو سناتے تھے اور سجدہ صرف ایک بار فرماتے تھے)۔

اگر کسی نے نماز سے باہر آیت سجدہ کی تلاوت کی اور سجدہ کرلیا پھر نماز شروع کی اور اسی آیت کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور اگر پہلا سجدہ نہیں کیا تھا تو نماز کا سجدہ ہی اس کی طرف سے بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ نماز کا سجدہ غیر نماز کے سجدے سے زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے وہ دوسری قسم کے سجدے کو اپنا تابع بنالے گا، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف، اور اگر نماز میں بھی سجدہ نہ کرے تو صحیح قول کے مطابق دونوں سجدے ساقط ہو جائیں گے[۲]۔

مذہب مالکی کے قواعد کے مطابق اگر کسی نے کوئی حصہ بطور وظیفہ و دعا کے بار بار پڑھا، جس میں سجدہ موجود ہو تو اس پر تلاوت کی تعداد کے لحاظ سے کئی سجدے واجب ہوں گے، ایک سجدہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر سجدے کا الگ مقتضی یہاں موجود ہے، البتہ امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک اس سے معلم اور متعلم کا استثناء ہے، مازری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اصبغ اور ابن عبد الحکم کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان دونوں پر سرے سے سجدہ ہی واجب نہیں

---

۱ حدیث: "لكل سهو سجدتان" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۰ طبع تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ثوبان سے کی ہے اور اصل حضرت عبد اللہ بن مسعود سے صحیح مسلم میں آئی ہے (۱/ ۴۰۲ طبع الحلبی)۔

۲ المغنی ۲/ ۴۰،۳۹ طبع ریاض۔

۱ حدیث: "كان يسمع ويتلقى ثم يقرأ...." کو بخاری میں مذکور حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث لازم کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه" اس میں وہ آیات بھی داخل ہیں جن میں سجدے ہوں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ جب اسے سنتے تو ایک ہی سجدہ فرماتے تھے (فتح الباری ۱/ ۲۹)۔

۲ ابن عابدین ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۰ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۰۷ طبع المعرفہ، البحر الرائق ۲/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع العلمیہ، الاختیار ۱/ ۷۶ طبع المعرفہ۔

ہے، پہلی بار بھی نہیں۔

اسی طرح "حاشیۃ الدسوقی" کے مطابق محل اختلاف صرف وہ صورت ہے جس میں کسی نے ایک حزب (حصہ) بار بار پڑھی، اور اس کے ضمن میں آیت سجدہ بھی مکرر ہوئی، لیکن اگر کسی نے پورے قرآن کی تلاوت کی تو اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ اس نے نماز میں پورا قرآن پڑھا ہو یا خارج نماز، بلکہ اگر کوئی ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پڑھ لے تو بھی بالاتفاق اس پر تمام سجدے لازم ہوں گے، خواہ وہ معلم ہو یا متعلم[1]۔

"الروضہ" اور مسلک شافعی کی دیگر کتابوں میں ہے کہ اگر کوئی ایک ہی مجلس میں کئی آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر ہر آیت کے لئے سجدہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کی دو مجلسوں میں تلاوت کی تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے اور اگر کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی تکرار کی تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے پہلی بار سجدہ کیا تھا یا نہیں؟ اگر نہیں کیا تھا تو ایک ہی سجدہ سب کی طرف سے کافی ہوگا، اور اگر کر چکا تھا تو تین اقوال ہیں: سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ تجدد سبب کی بنا پر اسے دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، دوسری رائے یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی کافی ہوگا، تیسری رائے یہ ہے کہ اگر وقفہ زیادہ ہوگیا ہو تو دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا ورنہ ایک سجدہ کافی ہوگا۔

اگر کسی نے نماز میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو اگر ایک ہی رکعت میں تکرار کی ہے تو مجلس واحد کے حکم میں ہوگا، اور اگر دو رکعتوں میں کی ہے تو دو مجلسوں کے حکم میں ہوگا اور اگر کسی نے آیت سجدہ ایک بار نماز میں پڑھی اور دوبارہ اسی مجلس میں خارج نماز پڑھی اور پہلی بار کا سجدہ کر چکا تھا، تو نووی کہتے ہیں کہ اس صورت کے لئے ہمارے اصحاب کے یہاں کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ ان کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہو[2]۔

کتب حنابلہ میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ تلاوت کی تکرار سے سجدوں میں تکرار ہوگی، یہاں تک کہ طواف کی حالت میں بھی اگر آیت سجدہ کی تکرار ہوئی تو وقفہ کم ہونے کی صورت میں سجدوں میں تکرار ہوگی۔

ایک شخص نے سجدہ کے بعد دوبارہ آیت سجدہ پڑھی تو اس کو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا یا نہیں؟ صاحب الانصاف نے اس سلسلے میں نفی اور اثبات دونوں طرح کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح جو شخص مسجد میں ایک سے زائد بار داخل ہو تو تحیۃ المسجد اسے بار بار پڑھنی ہوگی یا ایک بار کافی ہوگی؟ اس کے متعلق بھی دو اقوال نقل کئے ہیں۔

ابن تمیم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر فوراً اس کو دوبارہ پڑھا سجدہ کی غرض سے نہیں بلکہ یوں ہی تو کیا سجدہ دہرانا ہوگا؟ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، قاضی التخریج میں کہتے ہیں کہ اگر کسی نے خارج نماز سجدہ کیا پھر نماز میں وہی آیت پڑھی تو سجدہ دوبارہ کرنا ہوگا، اور اگر نماز میں سجدہ کیا، پھر خارج نماز اس کی تلاوت کی تو دوبارہ سجدہ نہیں کرے گا، قاضی کہتے ہیں کہ کسی نے آیت سجدہ ایک رکعت میں پڑھی اور سجدہ کرلیا، پھر دوبارہ وہی آیت دوسری رکعت میں بھی تلاوت کی، تو ایک قول میں دوبارہ سجدہ کرنا ہوگا، اور دوسرے قول میں دوبارہ سجدہ نہیں کرے گا[3]۔

[1] حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۸ طبع ... المعارف، مدعولی ... ۳ طبع الفکر، الزرقانی ۱/۲۷۷ طبع الفکر، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۲/۶۵، ۶۶ طبع النجاح۔

[2] روضۃ الطالبین ۱/۳۲۰، ۳۲۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/۲۰۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/۹۵ طبع المکتب الاسلامی۔

[3] کشاف القناع ۱/۴۴۹ طبع النصر، منتہی الارادات ۱/۱۰۳، الفروع ...، الانصاف ۲/۱۹۵، ۱۹۶ طبع التراث۔

سوم: روزۂ رمضان اور روزۂ اعتکاف کا تداخل:

۱۲ - مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ صحت اعتکاف کے لئے علی الاطلاق روزہ شرط ہے، امام احمد ان بھی ایک روایت یہی ہے، اسی بنیاد پر قرافی نے ذکر کیا ہے کہ روزہ اعتکاف روزہ رمضان میں داخل ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اعتکاف مطلق روزہ کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، جبکہ رمضان کے چاند کا رؤیت، خاص روزہ رمضان کے لئے حکم الٰہی کے متوجہ ہونے کا سبب ہے، تو وہ سبب جو کہ اعتکاف ہے دوسرے سبب یعنی رؤیت ہلال میں داخل ہوجائے گا، اور ایک دوسرے کی طرف سے کافی ہوگا، اور اعتکاف اور رؤیت ہلال میں تداخل ہوگا [1]۔

چہارم: قران کے حق میں طواف اور سعی کا تداخل:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ جو شخص حج وعمرہ دونوں کے لئے ایک ساتھ احرام باندھے، وہ دونوں کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ بن عبد اللہ کا قول بھی یہی ہے، اسی کے قائل عطاء بن ابی رباح، حسن، مجاہد، طاؤس، اسحاق اور ابوثورؒ بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع فأهللنا بعمرة ... الحديث" [2] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کے موقع پر نکلے تو ہم نے عمرہ کا احرام باندھا)، اور اسی روایت میں آگے چل کر ہے: "وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا" (اور جن لوگوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا، انہوں نے صرف ایک طواف کیا)۔

نیز اس لئے کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی جنس کی دو عبادتیں ہیں، اس لئے جب دونوں جمع ہوں گے تو چھوٹی عبادت (عمرہ) کے افعال بڑی عبادت (حج) کے افعال میں داخل ہوجائیں گے، جیسا کہ چھوٹی اور بڑی دونوں طہارتوں میں ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں عبادتوں کو جمع کرنے والا ایک ایسا شخص ہے، جس کو ایک ہی حلق اور ایک ہی رمی کافی ہے، اس لئے اس کے لئے حج افراد کی طرح ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوں گے۔

حنفیہ کا موقف اور امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ قارن پر دو طواف اور دو سعی واجب ہوں گے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے، شعبی اور ابن ابی لیلیٰ بھی اسی کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" [1] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

حج وعمرہ کے اتمام کا مطلب ہے کہ دونوں کے افعال پورے طور پر ادا ہوں، قارن وغیر قارن میں کسی امتیاز کے بغیر اسی طرح نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان" [2] (جو حج وعمرہ کو جمع کرے اس پر دو طواف واجب ہیں)، اور اس لئے بھی کہ یہ دونوں دو عبادتیں ہیں، اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ طواف ہونا چاہئے جیسا کہ اگر دونوں عبادتیں الگ الگ ادا کی جائیں تو دونوں کے لئے

---

[1] الفروق للقرافی ۲/۲۰۵، ۲۰۹ طبع دار المعرفہ۔

[2] حدیث: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[1] سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

[2] حدیث: "من جمع بين الحج والعمرة فعليه طوافان" یہ آپ ﷺ کے فعل کے بارے میں منقول ہے، قول کے بارے میں نہیں، اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے (۲/۲۵۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ)، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس روایت کو حکم بن عتیبہ سے صرف حسن بن عمارہ نے روایت کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہیں۔

الگ الگ طواف کرنا ہوگا۔

اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قارن کسی شکار کو قتل کردے تو تداخل کے قائلین کے نزدیک اس پر ایک ہی جزاء لازم ہوگی (جبکہ عدم تداخل کے قائلین اس پر دو جزاء لازم کرتے ہیں)[1]۔

پنجم: فدیہ کا تداخل:

۱۴ – حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ فدیہ میں تداخل ہوگا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے دونوں ہاتھ اور پاؤں کے ناخن ایک ہی مجلس میں احرام کی حالت میں کاٹ لئے، تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس کا مقصد پراگندگی کی صفائی ہے، اور ناخن کی نوع چونکہ ایک ہے، اس لئے ایک دم سے زائد واجب نہیں ہوگا، اور اگر کئی مجلسوں میں ناخن کاٹے تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد کفارۂ رمضان کی طرح تداخل پر ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مجلس ایک نہ ہو تو ہر ہاتھ اور ہر پاؤں کے لئے الگ الگ دم واجب ہوگا، اس لئے کہ فدیہ میں عبادت کا پہلو غالب ہے، تو آیت سجدہ کی طرح تداخل کے لئے اس میں بھی اتحاد مجلس کی قید ضروری ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ یہ اعضاء حقیقت میں الگ الگ ہیں، اور ایک مجلس میں کئی ناخن کاٹنے کی جنایت (جرم) کو معنی و حکم میں ایک جنایت مقصد کے ایک ہی منفعت کے حصول کی بنا پر قرار دیا گیا ہے[1]۔

شافعیہ نے بھی اسی طرح کی صراحت اس شخص کے مسئلے میں کی ہے جو مقدمات جماع میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے اور پھر اس کے بعد جماع کرے، تو فقہاء شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ مقدمہ جماع کا فدیہ جماع کی جزاء یعنی بطور جزاء واجب ہونے والے جانور میں داخل ہوگا[2]۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنابلہ نے بھی اس شخص کے حق میں کہی ہے جس نے اپنے سر اور بدن کے بال مونڈے تو اس پر امام احمد کی صحیح روایت کے مطابق ایک فدیہ واجب ہوگا، اور یہی ان کا صحیح مذہب بھی ہے، اس لئے کہ سر اور بدن کے بال ایک ہی ہیں، البتہ امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ سر اور بدن کے بالوں کا الگ الگ حکم ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کپڑا پہن لے، یا اپنے بدن اور کپڑے میں خوشبو لگا لے تو اس میں دو روایتیں ہیں، امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول یہ ہے کہ اس پر ایک فدیہ واجب ہوگا[3]۔

مالکیہ کے یہاں اگرچہ فدیہ کے تداخل کی صراحت نہیں ملتی، مگر انہوں نے چار صورتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں فدیہ خود متداخل ہو جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کرنے والا جائز سمجھ کر کام کرے:

الف- کسی نے اپنے کو احرام سے خارج سمجھ کر ایسے کام کئے جن میں سے ہر ایک میں الگ فدیہ واجب ہوتا ہے۔

ب- یا یہ کہ فدیہ کے کئی موجبات جمع ہو جائیں[1]، کپڑا پہن

---

[1] مسلم الثبوت ۲/ ۳۸ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۲/ ۹۳ طبع المصریہ، الخرشی ۲/ ۳۰۹ طبع ..., حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۰ طبع المعرفہ، القرطبی ۲/ ۳۹۹ طبع دار الکتب، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲ طبع ... المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۷۰ طبع اول، فتح الباری ۳/ ۴۹۳، ۴۹۴ طبع ریاض، کشاف القناع ۲/ ۵۲۰ طبع النصر، المغنی ۳/ ۴۶۵، ۴۶۶ طبع ریاض۔

[1] تبیین الحقائق ۲/ ۵۵ طبع دار المعرفہ، العرف الاقي ... ۴۲ طبع دار المعرفہ۔

[2] حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۳۷ طبع الحلبی، المنثور ۲/ ۳۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

[3] الانصاف ۳/ ۵۸، ۵۹ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۴۲۳ طبع النصر۔

لے، خوشبو لگا لے، ناخن کاٹ لے، اور شکاری جانوروں کو بغیر وقفہ کے قتل کر دے۔

ج- یا دونوں فعلوں کے درمیان وہ وقفہ کرے، لیکن پہلا کام کرتے وقت یا اس کے ادا کرنے کے وقت ہی دوبارہ اس کام کے کرنے کا ارادہ کر لیا تھا جس سے فدیہ واجب ہوتا ہے۔

د- یا دونوں افعال کے درمیان وقفہ تو ہو، مگر عمل اول کے وقت اس کے دہرانے کی نیت نہیں تھی، البتہ اس نے وہ کام پہلے کیا جس کا نفع دوسرے کام کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، مثلاً پاجامہ پہننے سے پہلے اس نے قمیص پہن لیا [1]۔

اس کی تفصیل کتب فقہ میں ممنوعات حج کے تحت مذکور ہے۔

ششم: کفارات کا تداخل:

الف- جماع سے روزۂ رمضان فاسد ہونے کی صورت میں کفارات کا تداخل:

۱۵- اگر کوئی شخص رمضان کے کسی ایک دن میں حالت روزہ میں بار بار جماع کرے تو اس پر باتفاق فقہاء ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دوسری بار جماع حالت روزہ میں نہیں پیش آیا ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ کوئی شخص یہ عمل دو دنوں میں یا دو رمضان میں کرے، اور پہلے عمل کا کفارہ ادا نہ کرے، تو حنفیہ میں امام محمد کی رائے، حنابلہ کی ایک روایت اور زہری اور اوزاعی کا خیال یہ ہے کہ ایک ہی کفارہ اس صورت میں بھی کافی ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر ہی اس کے سبب میں تکرار ہوئی ہے، اس لئے حد کی طرح اس میں بھی تداخل ہوگا۔

حنفیہ ظاہر الروایہ میں اس طرف گئے ہیں کہ ایک کفارہ کافی نہیں ہوگا، بلکہ دو کفارے لازم ہوں گے، اس لئے کہ رمضان کا ہر دن مستقل یوم عبادت ہے، پس جب اس کو فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہو گیا تو اب تداخل نہیں ہوگا، جیسے دو عمرے اور دو حج میں تداخل نہیں ہوتا، اور بعض حنفیہ نے اس کو مفتی بہ قول قرار دیا ہے، یہی صحیح ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا اصل مذہب یہی ہے [1]، اس کی تفصیل "کفارہ" کی اصطلاح میں ہے۔

ب- کفارات یمین کا تداخل:

۱۶- ایک شخص نے قسم کھائی اور حانث ہو گیا، اور کفارہ بھی ادا کر دیا، پھر اس نے دوبارہ قسم کھائی اور حانث ہو تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، پہلا کفارہ دوسری قسم کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب کوئی شخص کئی قسمیں کھائے اور سب میں حانث ہو جائے، اور پھر کفارہ ادا کرنا چاہے، تو کیا ان متعدد کفارات میں تداخل ہوگا؟ اور ایک کفارہ تمام قسموں کی طرف سے کافی ہوگا؟ یا ہر یمین کے لئے الگ کفارہ دینا ہوگا؟

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں تداخل ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا [2]، اس کی تفصیل کفارات کی اصطلاح میں ہے۔

ہفتم: دو عدتوں کا تداخل:

۱۷- عدتوں کے تداخل کا مطلب ہے کہ عورت نئی عدت شروع

---

[1] رد المحتار ۲/۲۰۵، ۲۰۶ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/۱۹۰ طبع المعرفۃ۔

[1] ابن عابدین ۲/۱۰۰ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/۲۹، فروق نمبر ۷۵ طبع المعرفۃ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۲۷ طبع الحلبیہ، حاشیہ قلیوبی ۲/۷۰ طبع الحلبی، المہذب للشیرازی ۱/۱۹۰ طبع المعرفۃ، الانصاف ۳/۳۰۹ طبع التراث، کشاف القناع ۲/۳۲۴ طبع النصر، المغنی ۳/۱۲۴، ۱۳۳ طبع الریاض۔

[2] الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۳۰۰ شائع کردہ وزارت اوقاف کویت۔

کرے ورپہلی مدت کا باقی حصہ دوسری مدت میں داخل ہو جا ے،
ئی صورتیں ممکن ہیں، دونوں مدتیں یک ہی جنس ں ہوں، یک ہی
مرد کی وجہ سے و جب ہوئی ہوں، یا دو مردوں ں وجہ سے یا دونوں
مدتیں دو جنس ں ہوں، ور وہ بھی یک مرد ں وجہ سے و جب ہوئی
ہوں، یا دو مردوں ں وجہ سے، گر عورت پر دو مدتیں یک ہی جنس ں
لازم ہوں، ور دونوں یک ہی مرد ں وجہ سے ہوں تو حنفیہ، شافعیہ
ور حنابلہ کے نزدیک اس میں تداخل ہوگا، اس لیے کہ دونوں جنس
ور مقصد کے لحاظ سے متحد ہیں، اس ں مثال یہ ہے کہ کسی نے پنی
بیوی کو تین طلاقیں دیں، پھر اس سے عدت ہی میں شادی کر لی، ور
وطی کی ور کہا کہ میں سمجھتا تھا کہ وہ میرے لیے حلال ہے، اس لیے
میں نے وطی ں، یا یہ کہ اس نے پنی بیوی کو الفاظ کنائی سے طلاق
دی، پھر عدت ہی میں وطی کر لی، ان دونوں صورتوں میں دونوں
مدتیں باہم متداخل ہوں ں، ور عورت تین حیض مدت گذارے ں
جس ں بتد ء عدت میں ہونے والی وطی سے ہوں، ور پہلی مدت کا
بقیہ دوسری مدت کے ضمن میں ادا ہو جائے گا۔

ور گر دونوں مدتیں دو مردوں ں وجہ سے و جب ہوں، تو بھی
حنفیہ کے نزدیک اس میں تداخل ہوگا، اس لیے کہ مقصود فراغ رحم کا پتہ
چلانا ہے ور یہ مقصد یک مدت سے حاصل ہو جاتا ہے، اس لیے
دونوں میں تداخل ہوگا، اس ں مثال یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا سے
گر کسی نے وطی بالشبہ کر لی تو دو جنس ں دو مدتیں دو مردوں ں وجہ سے
و جب ہوں ں۔

دو مردوں ں وجہ سے یک جنس ں دو مدتوں ں مثال یہ ہے
کہ مطلقہ جب پنی مدت میں کسی سے شادی کر لے ور دوسر
شوہر اس سے وطی کر لے، پھر دونوں کے درمیان تفریق کرا دی
جائے، تو یہ دونوں مدتیں باہم متداخل ہوں ں، ور عورت تفریق

کے وقت سے مدت کا آغاز کرے ں جس میں پہلی مدت کا باقی
حصہ داخل ہوگا۔

مگر شافعیہ ور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا،
اس لیے کہ یہ دو شخصوں کے دو مستقل حق ہیں، اس لیے جس طرح دو
دین میں تداخل نہیں ہوتا اسی طرح ان میں بھی تداخل نہیں ہوگا،
دوسری وجہ یہ ہے کہ مدت یک حق احتباس ہے جو مردوں کو عورتوں پر
حاصل ہوتا ہے، ور یہ ممکن نہیں کہ یک ہی عورت دو مردوں کے
احتباس میں رہے، جیسے کہ یک بیوی دو شوہروں کے احتباس میں نہیں
رہ سکتی۔

گر دو جنس ں دو مدتیں دو مردوں ں وجہ سے و جب ہوں، تو
حنفیہ کے نزدیک ان میں بھی تداخل ہوگا، اس لیے کہ دونوں ں لگ
لگ مدتیں ہیں، ور مدتوں کے درمیان آپس میں تداخل ہو جایا
کرتا ہے۔

شافعیہ ور حنابلہ کے نزدیک دونوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس
لیے کہ دونوں دو شخصوں کے مستقل حق ہیں، اس لیے عورت پر لازم
ہے کہ وہ پہلے مرد کی مدت گذارے، اس لیے کہ وجوب مدت
میں وہ مقدم ہے، پھر دوسرے مرد کی مدت گذارے، دوسرے مرد ں
مدت پہلے مرد کی مدت سے صرف حمل کی صورت میں مقدم ہو سکتی
ہے، یعنی دوسرے مرد ں وطی سے گر ستقرار حمل ہو جائے تو وضع حمل
کے بعد پہلے مرد ں مدت گذارے ں۔

گر یک ہی شخص ں دو مدتیں دو جنس سے عورت پر و جب
ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداخل ہوگا، شافعیہ کے
دو قولوں میں سے صحیح ور حنابلہ کے دو قولوں میں سے یک قول یہی
ہے، کیونکہ دونوں مدتیں یک ہی شخص کا حق ہیں، لیکن قول صحیح کے
بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول ور حنابلہ کا بھی یک قول یہ ہے کہ ان کے

درمیان تداخل نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں کی جنس الگ ہے۔

رہے مالکیہ تو ابن جزی نے تداخل عدت کے سلسلے میں ان کے مذہب کا خلاصہ پیش کیا ہے اور عنوان لگایا ہے: "فروع فی تداخل العدتین" (دو عدتوں کے تداخل سے متعلق چند فروع)۔

فرع اول: ایک عورت کو طلاق رجعی دی گئی، پھر اس کا شوہر عدت ہی میں مر گیا تو وہ عدت وفات کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ موت طلاق رجعی کی عدت کو ختم کر دیتی ہے، بائن کی عدت کو نہیں۔

فرع ثانی: شوہر نے عورت کو ایک طلاق رجعی دی، پھر عدت ہی میں رجعت کر لی، پھر اسے طلاق دے دی تو دوسری طلاق کی عدت پھر سے واجب ہوگی، خواہ شوہر نے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ رجعت عدت کو منہدم کر دیتی ہے، اور اگر شوہر نے اس کو عدت ہی میں غیر رجعت کے دوسری طلاق دی تو بالاتفاق بنا کرے گی، اور اگر اس نے اس کو دوسری طلاق دے دی پھر عدت میں یا عدت کے بعد رجعت کر لی، پھر وطی سے قبل ہی طلاق دے دی، تو عورت پہلی عدت پر بنا کرے گی، اور اگر دخول کے بعد طلاق دے تو دوسری طلاق کی نئی عدت واجب ہوگی۔

فرع ثالث: اگر عورت عدت طلاق ہی میں کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے اور دوسرا شوہر اس سے دخول کرے، پھر دونوں کے درمیان علاحدگی عمل میں آئے، تو عورت اولاً پہلے شوہر کی عدت کا بقیہ حصہ گذارے گی، پھر دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی۔

ایک قول یہ ہے کہ دوسرے شوہر کی عدت گذارے گی اور یہی دونوں کی طرف سے کافی ہوگی، البتہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضع حمل دونوں عدتوں کی طرف سے بالاتفاق کافی ہوگا[1]۔

تفصیل "عدت" کی اصطلاح میں ہے۔

ہشتم: انسانی جان اور اعضاء سے متعلق جنایات میں تداخل:

۱۸- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جان اور اعضاء پر ہونے والی جنایات (جرم) اگر متعدد ہو جائیں، مثلاً کسی نے کسی کا کوئی عضو کاٹ دیا، پھر اس کو قتل کر دیا تو ان میں تداخل صرف اس صورت میں ہوگا، جبکہ دونوں جنایتیں ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہوں، اور دونوں کے مابین شفاء واقع نہ ہوئی ہو، ان کی سولہ صورتیں ہیں جن کو ابن نجیم نے "الاشباہ" میں ذکر کیا ہے، اس لئے کہ جب کسی شخص نے کسی کا عضو کاٹا اور پھر اس کو قتل کیا، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں عمل اس نے عمداً کئے ہوں، یا خطأً کئے، یا ایک عمداً کیا ہو اور دوسرا خطأً، پھر ان چاروں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: جنایت ایک ہی شخص کے ساتھ ہوئی ہو یا دو شخصوں کے ساتھ، پھر ان آٹھوں صورتوں کی دو صورتیں ہیں: دوسری جنایت پہلے زخم کی شفایابی سے پہلے ہوئی ہو یا اس کے بعد[2]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ عضو کی جنایت نفس (جان) کی جنایت میں قصاص میں داخل ہوگی، بشرطیکہ اس نے جنایت جان بوجھ کر کی

الاشباہ لابن نجیم ص ۱۳۴ طبع الہلال، ابن عابدین ۲/ ۶۰۸، ۶۰۹ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۳/ ۳۰ طبع المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الامیریہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۲۸ طبع العلمیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۴۷، ۴۸ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۲، ۳۹۴ طبع المکتب الاسلامی، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۰، ۱۵۳ طبع المعرفہ، اعلام الموقعین ۲/ ۷۷، ۷۸ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳، ۳۵ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۳/ ۳۲۰، ۳۲۹ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۴۲۸، ۴۲۹ طبع النصر، المغنی ۷/ ۴۸۲ طبع الریاض۔

[1] القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۵۰، الدسوقی ۲/ ۴۹۹ طبع الفکر، الزرقانی ۴/ ۲۳۵ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۹۸ طبع المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۴۷، ۱۵۰ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع النجاح۔

[2] الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۳۴ طبع الہلال۔

ہو، خواہ عضو اسی مقتول کا کاٹا ہو یا دوسرے کا، وہ اس طرح کہ اس نے کسی کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا، اور ایک دوسرے شخص کی آنکھ جان بوجھ کر پھوڑ دی، اس صورت میں اس کو صرف قتل کیا جائے گا، اس کا کوئی عضو نہیں کاٹا جائے گا اور نہ اس کی آنکھ پھوڑی جائے گی، بشرطیکہ اس کا ارادہ عضو کو نقصان پہنچا کر مثلہ یعنی شکل بگاڑنے کا نہ رہا ہو، اگر اس کا ارادہ مثلہ کرنے کا ہو تو عضو کی جنایت قتل میں داخل نہ ہوگی، بلکہ پہلے عضو کا قصاص لیا جائے گا، پھر اسے قتل کیا جائے گا۔

اگر عضو کی جنایت عمداً نہ ہو تو یہ نفس کی جنایت میں داخل نہ ہوگی، مثلاً اس نے کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا، پھر اس کو جان بوجھ کر ظلماً قتل کر دیا، تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اور ہاتھ کی دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔[1]

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفس اور عضو کی جنایتیں اگر عمد اور خطا ہونے میں متفق ہوں، اور نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے کے بعد ہوئی ہو تو پھر اتلاف عضو کی دیت واجب ہوگی۔

لیکن اگر نفس کی جنایت عضو کا زخم مندمل ہونے سے قبل ہوئی ہو تو دو رائیں ہیں: زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، یعنی عضو کے لئے الگ سے کچھ واجب نہ ہوگا، جو کچھ بھی واجب ہوگا صرف جان کے لئے ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی نے کسی کا عضو کاٹ دیا، اور اس کا اثر جسم میں پھیل کر اس کی موت کا سبب بن جائے تو جنایت عضو جنایت جان میں داخل ہوگی، دوسری رائے عدم تداخل کی ہے، اس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے، اسی کے قائل الاصطخری بھی ہیں اور امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

اگر دونوں جنایتوں میں سے ایک جنایت عمد ہو اور دوسری خطا، جبکہ امام تداخل کے قائل صرف اس صورت میں ہیں جب دونوں جنایتیں عمد و خطا میں متفق ہوں، تو اس صورت میں دو رائیں ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں تداخل ہوگا، دوسری زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی حیثیتیں مختلف ہیں۔[1]

حنابلہ امام احمد کے ایک قول کے مطابق قصاص کی اس صورت میں تداخل کے قائل ہیں جب کسی شخص نے کسی کو زخمی کیا پھر زخم ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کر دیا، اور ولی مقتول نے قصاص لینے کا فیصلہ کیا، تو اس روایت کے مطابق ولی کو صرف گردن مارنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا قود إلا بالسيف"[2] (قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا)۔

ولی کے لئے قاتل کو زخمی کرنے یا اس کا عضو کاٹنے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص جان کے دو بدلوں میں سے ایک ہے، اس لئے عضو پورے وجود کے ضمن میں داخل ہوگا، جیسا کہ دیت میں داخل ہوتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی سلوک کرے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ"[3] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

البتہ اگر ولی قصاص کو معاف کر دے یا جنایت کے خطا یا شبہ عمد ہونے کی بنا پر معاملہ دیت پر آ جائے تو اس صورت میں ایک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ قتل زخم کے موثر ہونے سے پہلے ہی ہو گیا

---

۱ جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ۔

---

۱ روضۃ الطالبین ۹/ ۲۰۵ طبع المکتب الاسلامی۔

۲ حدیث: "لا قود إلا بالسیف" کی روایت ابن ماجہ ۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے (التلخیص ۴/ ۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

۳ سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

ہے، اس لئے زخم کا تاوان جان کے تاوان میں داخل ہوگا ۔
تفصیل "جنایت" کی اصطلاح میں ہے۔

نہم: دیتوں کا تداخل:

۱۹ - باتفاق فقہاء دیتوں میں تداخل ہوگا، ادنی دیت اعلی دیت میں داخل ہوں، مثلاً اعضاء اور منافع کی دیت جان کی دیت میں، سر کے گہرے زخم کی دیت جو عقل کو زائل کردے عقل کی دیت میں، پورے پستان کو کاٹنے کا تاوان اس سر پستان کی دیت میں داخل ہوگا، اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں[2]۔
تفصیل "دیت" کی اصطلاح میں ہے۔

دہم: حدود کا تداخل:

۲۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدود مثلاً حد زنا، حد سرقہ، حد شرب خمر اگر جنس اور موجب یعنی حد کے لحاظ سے متفق ہوں تو ان میں تداخل ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے بار بار زنا کیا، بار بار چوری کی، بار بار شراب پی تو بار بار زنا کی ایک حد، بار بار چوری کی ایک حد، اور بار بار شراب پینے کی ایک حد واجب ہوگی، اس لئے کہ دوبارہ سہ بارہ پائے جانے والا فعل سابق کی جنس سے ہے لہذا سابق کے تحت داخل ہوگا۔

یہی حال حد قذف کا ہے، اگر کسی نے ایک شخص پر بار بار تہمت لگائی، یا ایک جماعت پر ایک جملہ سے تہمت لگائی تو بلا اتفاق اس میں ایک حد کافی ہوگی، لیکن اگر اس نے ایک جماعت کے لئے تہمت کے الگ جملے استعمال کئے، یا جماعت کے ہر فرد پر الگ الگ تہمت لگائی تو ایک حد کافی نہ ہوگی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس نے زنا کیا، یا چوری کی، یا شراب پی، اور اس کی سزا میں اس پر حد جاری کی گئی، اس کے بعد دوبارہ اس سے یہ افعال صادر ہوئے تو اس پر دوبارہ حد جاری ہوگی، اور سابقہ افعال کے تحت یہ افعال داخل نہ ہوں گے۔ اسی طرح مذکورہ افعال کے درمیان جنس اور قدر واجب کے اختلاف کی صورت میں عدم تداخل پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے کہ اگر کسی نے زنا کیا، چوری کی، اور شراب پی تو ہر فعل کی الگ الگ حد واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے درمیان جنس اور قدر واجب کا اختلاف پایا جاتا ہے، اس بنا پر تداخل نہ ہوگا۔

اور اگر قدر واجب میں اتحاد اور جنس میں اختلاف ہو مثلاً ایک شخص نے تہمت بھی لگائی اور شراب بھی پی تو اس کے درمیان مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں تداخل نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ کے نزدیک تداخل ہوگا، کیونکہ قدر واجب یعنی حد کی مقدار میں دونوں برابر ہیں، قذف اور شرب خمر دونوں کی حد اسی کوڑے ہے، اس لئے جب ایک حد جاری ہوگئی تو دوسری ساقط ہوجائے گی۔

اگر حد جاری کرتے وقت صرف ایک ہی کا ارادہ تھا، پھر اس کے شراب پینے یا تہمت لگانے کا بھی ثبوت مل گیا تو جاری کردہ حد اس کی طرف سے بھی کافی ہوگی۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک کسی نے اگر چوری کی اور کسی دوسرے شخص کا داہنا ہاتھ بھی کاٹ دیا تو اس میں ایک حد کافی ہوگی، یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ ان حدود میں قتل کی کوئی حد نہ ہو، لیکن اگر ان حدود میں کوئی حد قتل کی بھی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک قتل سب کی طرف سے کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت

المغنی ۸/ ۱۸۶، ۲۹۵ طبع ریاض۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۳۰ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۵ طبع دار المعرفہ، الفروق للقرافی ۲/ ۳۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۲/ ۹۳ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۳۷۸ طبع ریاض۔

ابن مسعودؓ کا قول ہے: "ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله" (جن حدود میں قتل ہو تو قتل سب کو گھیر لیتا ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد جاری کرنے کا مقصد زجر و تنبیہ ہے اور یہ حاصل ہو گئی، مالکیہ نے اس سے حد قذف کا استثناء کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حد قذف قتل میں داخل نہیں ہوتی، بلکہ قتل سے پہلے حد قذف کی تکمیل ضروری ہوگی۔

البتہ شافعیہ قتل کو کافی نہیں سمجھتے، وہ اس مسئلے میں تداخل کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے یہاں الأخف ثم الأخف کی ترتیب سے حدود نافذ کی جائیں گی، مثلاً کسی نے چوری کی، زنا کیا، اور وہ غیر شادی شدہ ہے، شراب پی، اور ارتداد کی وجہ سے مستحق قتل بھی ہو تو ان کے نزدیک تمام حدود اسی ترتیب سے جاری ہوں گی کہ ہلکی سزا پہلے، پھر اس کے بعد اس سے سخت سزا، پھر اور سخت جاری ہوں گی۔

یازدہم: جزیہ کا تداخل:

۲۱- امام ابوحنیفہ کا خیال ہے کہ جزیہ میں تداخل ہوگا، مثلاً ذمی پر اگر دو سال کا جزیہ جمع ہو جائے تو اس سے صرف ایک سال کا جزیہ لیا جائے گا، اس لئے کہ جزیہ بطور سزا کے کافر پر واجب ہے، جو اس کی تذلیل کے نقطۂ نظر سے وصول کیا جاتا ہے، اور جو عقوبات حد کے طور پر واجب ہیں وہ اگر ایک جنس کی جمع ہو جائیں تو ان میں تداخل ہوگا، جیسے کہ حدود میں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جزیہ ذمیوں کے حق میں قتل کا بدل ہے، اور ہمارے حق میں نصرت کا معاوضہ، لیکن یہ مستقبل کے لحاظ سے ہے، نہ کہ ماضی کے لحاظ سے، اس لئے کہ قتل فی الحال جاری جنگ کی وجہ سے کیا جاتا ہے، نہ کہ ماضی کی جنگ کی وجہ سے، اسی طرح نصرت مستقبل میں درکار ہے، اس لئے کہ جو زمانہ گذر چکا اس میں نصرت کی ضرورت نہیں رہی۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ جزیہ میں تداخل نہیں ہوگا اور مدت کے گذرنے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقت کے گذرنے کا اثر حق واجب کے سقوط پر نہیں پڑتا، مثلاً دیون کہ وقت کے گذرنے کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتے۔

زمین کے خراج کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے، جبکہ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں اس کے اندر عدم تداخل پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

مالکیہ نے جزیہ کے تداخل کی صراحت تو نہیں کی ہے، لیکن ابو الولید ابن رشد کے کلام سے تداخل مفہوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جس ذمی پر کئی سال کا جزیہ جمع ہو جائے، اگر یہ تاخیر جزیہ دینے سے اس کے فرار کی بنا پر ہوئی ہو تو پوری مدت گذشتہ کا جزیہ اس سے وصول کیا جائے گا، لیکن اگر یہ تاخیر اس کی عسرت و تنگدستی ہو تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اور نہ اس کے مالدار ہونے کے بعد اس کا مطالبہ کیا جائے گا[۲]، تفصیل "جزیہ" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) الأشباه لابن نجيم ص ۱۳۳ طبع الهلال، المغني ۸/ ۲۹۱، ۲۹۷ طبع الرياض، فتح القدير مع العناية ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹ طبع الأميرية، جواهر الإكليل ۲/ ۲۹۴ طبع المعرفة، الخرشي ۸/ ۱۰۳ طبع بيروت، الدسوقي ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع الفكر، الفروق للقرافي ۲/ ۲۰۰ طبع مصر ۱۳۴۵ طبع المعرفة، الأشباه للسيوطي ص ۱۲۱ طبع العلمية، روضة الطالبين ۱۰/ ۱۱۱ طبع المكتب الإسلامي، الأم ۶/ ۱۴۷، ۲۰۷ طبع الأميرية، كشاف القناع ۶/ ۸۵، ۸۶ طبع النصر، المغني ۸/ ۲۱۳، ۲۱۴ طبع الرياض۔

(۱) فتح القدير ۴/ ۳۷۶، ۳۷۷ طبع الأميرية، تبيين الحقائق ۳/ ۲۷۹ طبع المعرفة، ابن عابدين ۳/ ۲۷۰ طبع بولاق، المغني ۸/ ۵۱۳ طبع الرياض، روضة الطالبين ۱۰/ ۳۱۳ طبع المكتب الإسلامي، المغني ۸/ ۵۰۴ طبع الرياض۔

(۲) الدسوقي ۲/ ۲۰۲ طبع الفكر، الحطاب ۳/ ۳۸۲، جواهر الإكليل ۱/ ۲۶۸ طبع المعرفة، الخرشي ۳/ ۱۴۵، ۱۴۶ طبع بيروت۔

دوسرا زاویہ: میراث کے حساب میں عددوں کا تداخل:

۲۲- میراث کے حساب میں دو عدد یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر دونوں مختلف ہوں تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو بڑے عدد کو چھوٹا تقسیم کر دیتا ہو، یا دونوں کو کوئی تیسرا عدد تقسیم کرتا ہو، یا دونوں کو کوئی عدد تقسیم نہیں کرتا، صرف ایک کا عدد اس کو تقسیم کرتا ہو جو واقعہ میں خود عدد نہیں ہے، بلکہ عدد کا نقطہ آغاز ہے، اس طرح چار قسمیں ہو جاتی ہیں، ان میں تداخل دوسری قسم میں واقع ہوگا، یعنی جب دونوں عدد مختلف ہوں، اور چھوٹے عدد کو بڑے عدد سے اگر دو یا دو سے زائد بار ساقط کیا جائے گا، تو بڑا عدد ختم ہو جائے، اس وقت کہا جائے گا کہ یہ دونوں عدد متداخل ہیں، جیسے تین کا عدد چھ یا نو یا پندرہ کے ساتھ کہ چھ میں سے تین کو دو بار گرا دیا جائے تو چھ ختم ہو جائے گا اور نو میں سے تین کو تین بار گرا دیا جائے تو نو ختم ہو جائے گا، اور پندرہ میں سے تین کو پانچ بار گرایا جائے تو پندرہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہے، اس طرح کے دو عدد کو متداخل اس لئے کہتے ہیں کہ چھوٹا عدد بڑے عدد میں داخل ہوتا ہے۔

متداخل اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں بڑا عدد چھوٹے کی طرف سے کافی ہوتا ہے، اور اصل مسئلہ بڑے عدد ہی سے بنایا جاتا ہے۔

رہی دوسری قسمیں، یعنی پہلی، تیسری اور چوتھی قسمیں تو ان میں دو عددوں میں تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں عدد اگر متماثل ہوں، جیسا کہ قسم اول میں ہے، تو ان میں سے کوئی بھی عدد اصل مسئلہ کے لئے کافی ہوگا، جیسے تین اور تین، یہ دونوں ثلث اور ثلثین کے مخرج ہیں، اس لئے کہ دو عدد متماثل در حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک دوسرے پر مسلط کیا جائے تو دوسرے کو ایک ہی بار میں فنا کر دے۔

اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور دونوں کو کوئی تیسرا عدد فنا کرتا ہے، جو تیسری قسم ہے تو یہ دونوں متوافق کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فنا کا عمل ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا عدد کرتا ہے، مثلاً چار اور چھ ان دونوں عددوں کے درمیان توافق بالنصف ہے، اس لئے کہ اگر آپ چار کو چھ پر جاری کریں تو دو باقی رہ جائے گا، پھر اسی دو کے عدد کو چار کے عدد پر دوبارہ مسلط کریں تو چار کا عدد فنا ہو جائے گا، اس طرح فنا کا عمل دو کے عدد سے ہو جو کہ چار اور چھ کے علاوہ ہے، اس لئے کہ ان دونوں عددوں کے درمیان دو کے جز یعنی نصف کا توافق ہے۔

دو متوافق اعداد کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ایک کے وفق کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا جائے، حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا، اور اگر دونوں عدد مختلف ہوں اور بڑا عدد نہ تو کسی چھوٹے عدد سے فنا ہوتا ہو اور نہ کسی تیسرے عدد سے فنا ہوتا ہو، اس طرح کہ ان دونوں کو صرف ''ایک'' فنا کر سکتا ہو، جیسا کہ چوتھی قسم میں ہوتا ہے تو یہ دونوں عدد متباین کہلائیں گے، ان کے درمیان بھی تداخل نہیں ہوگا، جیسے تین اور چار کے اعداد، اس لئے کہ اگر آپ تین کو چار سے ساقط کریں تو ایک بچ جائے گا، پھر جب ایک کو تین پر آپ جاری کریں تو ایک اس کو فنا کر دے گا، دو عدد متباین کا حکم یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے میں ضرب دیں گے اور حاصل ضرب اصل مسئلہ ہوگا۔

الاختیار ۵/ ۳۲، ۳۳ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۶/ ۲۳۵ طبع دار المعرفہ، الزرقانی ۸/ ۲۲۰ طبع الفکر، الدسوقی ۴/ ۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۳۴، ۳۵۵ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳، ۳۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، ۵۴ طبع الحلبی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۳۵ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۹، ۲۷ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۲/ ۵۳۹ طبع المکتب الاسلامی۔

تدارک ۱

تفصیل فرائض کے حساب میں ہے، نیز دیکھی جائے "ارث" کی اصطلاح۔

تدارک

تعریف:

۱ - تدارک "تدارک" کا مصدر ہے، اس کا ثلاثی "درک" ہے، جس کا مصدر "الدرک" ہے، "الدرک" کے معنی ہیں: مل جانا اور پہنچنا، اسی سے "استدراک" بھی ہے۔

"استدراک" لغت میں دو معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے:

اول: کسی چیز کو دوسری چیز کے ذریعہ حاصل کرنا۔

دوم: رائے یا معاملہ میں غلطی یا نقص کے سبب پیدا ہونے والی کمی کی تلافی کرنا۔

اصطلاح میں بھی "استدراک" دو معانی میں مستعمل ہے:

ایک معنی ہے جس چیز کے فوت کا شبہ ہو اس کی نفی کرنا اور جس نفی کا گمان ہو اس کو ثابت کرنا، یہ معنی اصولیین اور نحویوں کے یہاں مستعمل ہے۔

دوسرا معنی ہے قول یا عمل میں پیدا ہونے والے خلل یا نقص یا فوت شدہ چیز کی اصلاح کرنا، یہ معنی فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔

فقہاء کے یہاں "استدراک" کی جگہ "تدارک" کی تعبیر بھی مستعمل ہوتی ہے، "استدراک" کے معنی ہیں: جس چیز کی ادائیگی اس کے صحیح محل پر نہ ہو سکے اس کو بعد میں ادا کرنا، خواہ جان بوجھ کر چھوڑی

لسان العرب، المعجم الوسیط مادۂ "درک"۔

گئی ہو یاد ہونے کے بعد، رملی کی عبارت ذیل میں "تدارک" "استدراک" کے معنی میں آیا ہے: "اذا سلم الإمام من صلاة الجنازة تدارک المسبوق باقي التكبيرات بأذكارها" (جب امام نماز جنازہ میں سلام پھیر دے تو مسبوق اذکار سمیت باقی تکبیرات کی قضا کرے گا)، رملی نے یہ بھی کہا کہ "اگر امام تکبیرات عید بھول جائے اور رکوع سے قبل یاد آجائے، یا عمداً پہلی رکعت میں تکبیرات چھوڑ دے، اور قرأت شروع کردے اگرچہ ابھی سورۂ فاتحہ مکمل نہیں پڑھی پھر بھی قول جدید کے مطابق وہ تکبیرات فوت ہوگئیں، اب ان کا تدارک نہیں ہوسکتا" [۲]۔

بہوتی کے یہاں بھی تدارک کو "استدراک" کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں: "اگر کسی نے میت کو غسل دیے بغیر دفن کردیا، اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو قبر سے لاش نکال کر غسل واجب کی تلافی کے طور پر اس کو غسل دینا واجب ہے" [۳]۔

اس لحاظ سے فقہی اصطلاح میں تدارک کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ "تدارک" کسی ایسی عبادت یا جزء عبادت کی ادائیگی کا نام ہے جس کو مکلف نے اس کے مقررہ شرعی محل پر ادا نہ کیا ہو، جب تک کہ فوت نہ ہوجائے۔

تحقیق وجستجو کے بعد ہماری یافت یہ ہے کہ فقہاء "عبادت" کے باب میں "تدارک" کی تعبیر استدراک ہی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۲- "قضاء" (قضا کرنا)، "إعادة" (دہرانا)، "استدراک" (تلافی کرنا) اسی طرح مالکیہ کی اصطلاح میں "إصلاح" (اصلاح کرنا) بھی "تدارک" کے ہم معنی ہے، ان تمام الفاظ کی تحقیق اور ان کے اور تدارک کے درمیان باہمی فرق کی تفصیل "استدراک" کے ذیل میں آچکی ہے۔

شرعی حکم:

۳- قاعدہ کے مطابق کسی بھی فرض عبادت کے رکن کی تلافی فرض ہے، یعنی کسی نے کوئی رکن قدرت کے باوجود کسی عذر مثلاً نسیان یا جہالت کی بنا پر چھوڑ دیا یا غلط طور پر اس کو ادا کیا، تو اس کی تلافی فرض ہوگی، البتہ رکن فوت ہوجانے کی صورت میں اس کا مقررہ ثواب حاصل نہ ہوگا، کیونکہ ادائیگی حکم کے مطابق نہیں ہوئی، لیکن اس کے باوجود عبادت کی صحت کے لئے تلافی مافات ضروری ہے۔

اگر رکن کی تلافی اس کے ممکنہ وقت میں نہ کی جاسکی تو عبادت فاسد ہوجائے گی اور حالات کے مطابق اس عبادت کی قضا یا ازسرنو ادائیگی واجب ہوگی۔

رہی واجبات اور سنن کی بات تو ان کے تدارک میں کچھ تفصیل ہے، جس کی وضاحت ذیل میں مختلف مثالوں سے کی جارہی ہے، کہ جس سے ان کا حکم بھی معلوم ہوگا۔

وضو میں تدارک:

الف- ارکان وضو میں تدارک:

۴- ارکان وضو کو ادا کرنا ضروری ہے، اگر اعضاء مغسولہ میں سے کوئی ایک یا کچھ حصہ دھونے سے رہ جائے یا سر کا مسح چھوٹ جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے، یعنی فوت شدہ حصہ فرض کو پہلے دھونا یا مسح کرنا ہوگا، پھر حسب ترتیب بعد کے اعضاء کا وظیفہ ادا کرنا ہوگا، مثلاً

۱- نہایۃ المحتاج ۲/ ۳ ... طبع مصطفی الحلبی۔

۲- نہایۃ المحتاج ۲/ ... ۳۔

۳- کشاف القناع ۲/ ...۔

کوئی شخص وضو کر تے وقت پنے دونوں ہاتھ دھونا بھول گیا ور یہ اس وقت یاد آیا جب وہ پنے دونوں پاؤں دھوکر فارغ ہو چکا تھا تو اس کے وضو ں صحت کے لئے ضر وری ہوگا کہ وہ پنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر سر کا مسح کرے ور پھر پنے دونوں پاؤں دھوئے۔

یہ حکم ان حضرت کے نزدیک ہے جو وضو میں ترتیب کو فرض کہتے ہیں، جیسے کہ شافعیہ کا مذہب ور حنابلہ کا قول راجح ہے، لیکن جو فقہاء وضو میں ترتیب کو ضروری قرار نہیں دیتے مثلاً حنفیہ ور مالکیہ، ن کے نزدیک صرف فوت شدہ عضو کو دھونا تدارک کے لئے کافی ہے، بعد والے عضاء کے وظائف کا عادہ محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

گر کسی نے ہاتھ یا پاؤں میں سے دایاں ہاتھ یا پاؤں چھوڑ دیا ور یاد سے بایاں ہاتھ یا پاؤں دھونے کے بعد یاد آیا تو تمام ئمہ کے نزدیک صرف چھوٹا ہو دایاں ہاتھ یا پاؤں دھولینا کافی ہے، بایاں ہاتھ یا پاؤں دوبارہ دھونا ضروری نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ہاتھ یا پاؤں یک ہی عضو کے درجے میں ہیں۔

جن فقہاء کے نزدیک وضو میں پے بہ پے دھونا ضروری ہے ان کے نزدیک تدارک کے لئے حصہ متروک کو تنہا یا مع ترتیب (دونوں اقوال کے مطابق) دھونے میں موالات کی رعایت بھی ضروری ہے، گر وقفہ زیادہ ہوگیا ور تسلسل فوت ہوگیا، تو پورے وضو کا عادہ لازم ہے، البتہ جو لوگ موالات کو واجب نہیں کہتے (جیسے کہ حنفیہ ور شافعیہ کا نقطۂ نظر ہے) ن کے نزدیک تدارک کے لئے صرف حصۂ متروک کو دھولینا کافی ہے[۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیلات میں اس کو وضو کی بحث میں دیکھا جائے۔

ب- واجبات وضو کا تدارک:

۵- بعض فقہاء وضو ور غسل میں واجب کے قائل نہیں ہیں[۱]۔

حنابلہ کے یہاں وضو میں بعض چیزیں واجب ہیں، مثلاً وضو کے آغاز میں تسمیہ ان کے نزدیک واجب ہے، رکن نہیں، حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ گر کوئی سہواً تسمیہ چھوڑ دے تو یہ واجب ساقط ہو جائے گا، گر دوران وضو یاد آجائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اور وضو بدستور جاری رکھے، یعنی وضو کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، اس کا بنا یہ ہے کہ جب حالت سہو میں پورا وضو بغیر تسمیہ کے درست ہے، تو گر وضو کا کچھ حصہ تسمیہ سے خالی ہو تو بدرجہ ولی درست ہوگا، حنابلہ کا یہی صل مذہب ہے، البتہ "الانصاف" میں اس کے برخلاف دہرانے کے قول کو مذہب صحیح مانا گیا ہے[۲]۔

ج- سنن وضو کا تدارک:

۶- سنن وضو کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ ور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محل فوت ہو جانے کے بعد ان کا تدارک مشروع نہیں ہے۔

مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ گر کوئی وضو کی کسی سنت کو سہواً یا عمداً ترک کر دے تو اس سے عادہ کا مطالبہ کیا جائے گا، وقفہ کم ہو یا زیادہ[۳]، لیکن گر کوئی بالکلیہ کسی سنت کو بالارادہ یا بھول کر چھوڑ دے تو ردیہ کے فتوی صرف اس متروک سنت کو دا کرنا مسنون ہے، خواہ وقفہ کم ہو یا زیادہ، اس کے بعد والے وظائف کو دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر یہ حکم مالکیہ کے نزدیک صرف مضمضہ (کلی کرنا)، استنشاق (ناک میں پانی لینا) ور کانوں کے مسح میں ہے، بعد کے کسی وظیفہ کو دہرانا اس

[۱] ابن عابدین ۱/ ۸۳، حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۹، طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۱۰۴۔

[۱] الدر المختار بہامش ابن عابدین ۱/ ۷۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۹۱، اس میں مصنفین نے واجبات وضو کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

[۲] کشاف القناع ۱/ ۹۰۔

[۳] حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۹۹۔

ے ضروری نہیں کہ ترتیب باہم سنتوں کے درمیان یا فرائض کے ساتھ محض مستحب ہے، اور دسوقی کے یہاں کے مطابق مستحب فوت ہو جائے تو اس کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ تحیات میں تنجی نہیں ہے، بلکہ وہ آئندہ نمازوں میں اس کا تدارک کرے گا، صرف طہارت باقی رکھنا مقصود ہو تو اس کے تدارک کی حاجت نہ ہوگی، البتہ اگر پانی موجود ہو اور وضو سے فراغت بھی نہ ہوئی ہو، تو تمام تحیات کی رعایت کرلی ہو۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے کسی حد والی سنت کو پہلے ادا کرلیا، مثلاً مضمضہ سے پہلے استنشاق کرلیا (یہ دونوں چیزیں شافعیہ کے نزدیک سنت ہیں) تو رملی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں جس سنت کو اس نے پہلے ادا کیا ہے صرف اس کا اعتبار ہوگا اور جس سنت کا محل اس سے قبل تھا وہ فوت ہوگئی، یعنی اب اس کے تدارک کا وقت نہیں رہا، "الروضہ" میں اسی قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے، جبکہ "المجموع" میں اس کے برعکس قول کو صحیح کہا گیا ہے۔

شافعیہ کی یہ رائے وضو کی عام سنتوں کے بارے میں ہے، یعنی جس کی ادائیگی پہلے ہوئی وہی معتبر ہوگی اور وہ سنت جس کا محل اس سے قبل تھا متروک مانی جائے گی اور بعد میں اس کی ادائیگی کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

لیکن آغاز وضو میں تسمیہ کے بارے میں جو ان کے نزدیک سنت ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ سنت عمداً یا سہواً ترک کردی تو تلافی مافات کے لئے "بسم الله أوله و آخره" کہے گا (یہی حکم کھانے اور پینے کے آغاز میں بسم اللہ کی سنت کا بھی ہے) البتہ فرق یہ ہے کہ وضو سے فراغت کے بعد اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، جبکہ کھانے سے فراغت کے بعد بھی اس کی تلافی ہوسکتی ہے[2]۔

تقریباً اسی طرح کی بات حنابلہ نے بھی کہی ہے کہ اگر کوئی تسمیہ بھول جائے اور دوران وضو بسم اللہ پڑھ لے تو سنت ادا نہ ہوگی، بلکہ ایسا کرنا صرف مستحب ہے، اس لئے بسم اللہ پڑھ لینا چاہئے، تاکہ اس کا وضو بسم اللہ سے خالی نہ رہے۔

البتہ کھانے میں دوران طعام بھی یہ سنت ادا ہوسکتی ہے، رہا یہ کہ دوران طعام "بسم اللہ" پڑھنے سے تلافی مافات ہوجائے گی اور اس کی بنیاد پر سنت کا ثواب حاصل ہوگا یا تلافی نہیں ہوگی اور سنت کا ثواب حاصل نہ ہوگا؟۔

شارح "المنتہی" کہتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ اس کو تلافی مافات مانا جائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى، فإن نسي أن يذكر اسم الله في أوله فليقل: بسم الله أوله وآخره"[2] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو بسم اللہ پڑھ لے، اگر شروع میں بسم اللہ بھول جائے تو جب یاد آئے "بسم الله أوله وآخره" پڑھ لے)، ابن عابدین کہتے ہیں کہ اگر کوئی دوران وضو "بسم الله أوله وآخره" پڑھ لے تو دلالۃ النص کی بنیاد پر سنت کی تلافی ہوجائے گی[3]۔

ے- حنابلہ کے نزدیک وضو میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے، اس

---

[1] الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۹۔

[2] نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۱۔

[3] نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۹۔

سنت سے مراد یہاں سنت اس کو کہتے ہیں جس پر نبی کریم ﷺ نے مداومت کی ہو اور بلاعذر ترک کیا ہو یا ایک دو بار ترک بھی کیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا، اور چھوڑنے پر عتاب ہوگا، عقاب نہیں۔ اور مستحب ایسے عمل کو کہتے ہیں جس کو نبی کریم ﷺ نے کبھی کیا ہو اور کبھی ترک کیا ہو اس پر مداومت نہ کی ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہوگا اور ترک پر ملامت نہیں کی جائے گی، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۴۲۔

[2] حدیث: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى ..." کی روایت ابو داؤد (۴/ ۱۳۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، مستدرک (۴/ ۱۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

[3] رد المحتار ۱/ ۷۵۔

ے کہ منہ اور ناک چہرہ ہی کا حصہ ہیں، اس لئے چہرہ کے ساتھ منہ اور ناک کا دھونا بھی فرض ہے، سنت نہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں اور استنشاق یا غسل واجب بلکہ تمام اعضاء سے فراغت کے بعد بھی مضمضہ کی تلافی ضروری ہے[1]، لہٰذا اگر غسل یا وضو کے بعد ہی مضمضہ اور استنشاق یاد آجائے تو ان کی تلافی کی جائے گی، اور ان کے بعد اعضاء کو دھویا نہ جائے گا جیسا کہ پہلے گذرا۔

غسل میں تدارک:

۸ – جمہور فقہاء کے نزدیک غسل میں ترتیب اور موالات واجب نہیں ہیں، البتہ امام لیث کے نزدیک موالات ضروری ہے، حضرت امام مالک سے موالات کے بارے میں مختلف روایات منقول ہیں، مگر مالکیہ کے نزدیک وجوب کا قول مقدم ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول وجوب کا ہے۔

بہرحال جمہور کے قول کے مطابق اگر کوئی غسل کے ساتھ وضو بھی کرے تو اعضاء وضو کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کوئی ایک عضو یا اس کے کچھ حصہ کو دھونا چھوڑ دے تو صرف حصہ متروک کی تلافی کرے گا، خواہ یہ ترک اعضاء وضو میں ہو یا کسی دوسرے عضو میں، اور وقفہ کم ہو یا زیادہ، اگر کسی نے اپنا سارا بدن دھولیا مگر اعضاء وضو کو چھوڑ دیا تو ان کی تلافی کرے گا، مگر ان کے درمیان باہم ترتیب ضروری نہیں ہے[2]۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی غسل کے وقت وضو چھوڑ دے یا کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ترک کردے تو مکروہ ہے، اور اس کے لئے ان چھوٹے ہوئے اعمال کو ادا کرنا مستحب ہے، اگرچہ وقفہ طویل ہوگیا ہو، اعادہ غسل کی ضرورت نہیں[3]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق کی تلافی واجب ہے، اس لئے کہ غسل میں یہ دونوں ضروری ہیں، بخلاف وضو کے کہ اس میں حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں واجب نہیں بلکہ سنت ہیں[1]۔

غسل میت کا تدارک:

۹ – مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر میت کو بلا غسل دفن کردیا گیا اور اس کو غسل دینا ممکن ہو تو غسل واجب کی تلافی کے لئے میت کو قبر سے نکالا جائے گا، اور اس کو غسل دیا جائے گا، غسل دینا لازم ہے، اگر اس وقت جسد میت میں تغیر پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، میت کی تکفین اور نماز جنازہ کا بھی یہی حکم ہے کہ چھوٹ جانے پر میت کو قبر سے نکال کر اس کی تلافی ضروری ہے۔

دردیر کہتے ہیں کہ اس وقت مٹی کی برابر کرنے سے قبل تلافی مستحب ہے، اصول تدفین کی مخالفت کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن کی تلافی کی جاتی ہے، مثلاً سر کی جگہ پاؤں رکھ دیا گیا یا میت کو قبلہ رخ نہ لٹایا گیا یا پشت پر لٹایا گیا، اسی طرح غسل یا نماز جنازہ چھوڑ دی گئی یا کسی نومسلم کو کفار کے قبرستان میں دفن کردیا گیا، ان تمام صورتوں میں جب تک میت میں تغیر کا اندیشہ نہ ہو تلافی کی جائے گی[2]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک میت پر مٹی ڈال دینے کے بعد اس سے حق الٰہی ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو قبر سے نکالنا درست نہیں، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کوئی مردہ بلا غسل یا بلا نماز جنازہ

---

۱ کشاف القناع ۱/ ۹۳، ۹۴۔

۲ شرح منیۃ المصلی ص ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۲۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳۔

۳ نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۹۔

۱ شرح منیۃ المصلی ص ۱۰۶۔

۲ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۹، ۴، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۰۳، کشاف القناع ۲/ ۱۴۱، ۱۴۳۔

ڈن کردیا جا ے، نماز جنازہ چھوٹ جا نے ی صورت میں قبر پر نماز جنازہ پڑھی جا ے ی، گر سل ی تلا ی کوئی صورت نہیں ہے ۔

نماز کا تد رک:

۱۰ - گر مصلی پنی نماز میں کوئی چیز چھوڑ دے یا کوئی عمل غیر مشروع طور پر د کرے تو اس کے تد ارک کے مشروع ہونے میں کچھ تفصیل ہے۔

لف - رکان کا تد رک:

۱۱ - گر نماز میں کوئی رکن جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس ی نماز علی الفور باطل ہو جا ے ی، اس لیے کہ وہ نماز میں کھلواڑ کر رہا ہے، البتہ گر سہو کوئی رکن چھوٹ جا ے یا چھوٹنے کا صرف شک ہو تو اس ی تلا ی ی جا ے ی، ورنہ جس رکعت میں رکن ترک ہو ہے وہ باطل ہو جا ئے گی، اس لیے کہ جا نے یا نجا نے، جہالت یا غلطی، کسی بھی حالت میں رکن ساقط نہیں ہوتا، رکن متروک کی اد ئیگی کے بعد حسب ترتیب بقیہ تمام کا عادہ بھی واجب ہے، اس لیے کہ رکان نماز میں ترتیب لازم ہے۔

رکن متروک کے تد ارک ی کیفیت میں اصحاب مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل ور ختلاف ہے، جس کے لیے رکان صلاۃ اور سجدہ سہو" ی بحثوں ی طرف رجوع کیا جا ے۔

کبھی رکن کے تد ارک کے ساتھ سجدۂ سہو کا حکم بھی دیا جا تا ہے، اس میں علماء کا ختلاف ہے کہ یہ سجدہ سہو واجب ہے یا مستحب [۲]، جس ی تفصیل "سجدہ سہو" ی بحث میں مذکور ہے۔

ب- واجبات کا تد رک:

۱۲ - مالکیہ ور شافعیہ کے نزدیک نماز میں " رکان" کے علاوہ "واجبات" نام ی کوئی چیز نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک واجبات ہیں، ان کے نزدیک واجبات کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی، بلکہ گر سہو ترک ہو تو سجدہ سہو واجب ہے اور گر عمد ترک ہو تو نماز صحیح ہو جا نے کے باوجود اس کا عادہ واجب ہے ۔

حنابلہ کے نزدیک واجبات نماز مثلا قعدہ ولی کا تشہد، تکبیر نتقال ور تسبیح رکوع وسجود وغیرہ میں سے کوئی واجب گر عمد ترک کرے تو نماز باطل ہو جا ے ی ور گر سہو چھوڑ دے پھر یاد آ جا ے تو محل کے فوت ہونے یعنی کسی رکن مقصود ی طرف منتقل ہو نے سے قبل اس ی تلا ی واجب ہے، کسی رکن کی طرف منتقل ہونے کے بعد کسی واجب کی طرف عود کرنے کی جازت نہیں ہے، اس لیے سیدھا کھڑ ہونے سے قبل رکوع ی تسبیح کے لیے لوٹے گا، سیدھا کھڑ ہو نے کے بعد نہیں، قعدہ ولی کے تشہد کے لیے و پسی رکعت ثالثہ ی قر ت شروع کرنے سے قبل قبل ہو، ی کے بعد نہیں، گر واجب کا محل فوت ہو گیا، مثلا قعدہ ولی کا تشہد چھوڑ کر تیسری رکعت ی قر ت شروع کر دی تو واجب متروک ی تلا ی کے لیے و پسی جائز نہیں، ور دونوں حالتوں میں سجدۂ سہو واجب ہے [۲] ۔

ج- سنن صلاۃ کا تد رک:

۱۳ - سنتوں کے ترک سے، خواہ جان بوجھ کر ہو، نماز باطل نہیں ہوتی ورنہ عادہ نماز کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے صرف نماز میں کراہت تنزیہی پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صر حت کی ہے [۳] ۔

---

[۱] ابن عابدین ۱/۵۹۴، ۱۰۲۔

[۲] مدر ق، حاشیہ بن عابدین ۱/۴۰۹، ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۰، ۵۲، کشاف القناع ۱/۳۳۸، ۴۰۳۔

[۱] شرح منیۃ المصلی ص ۳۔

[۲] کشاف القناع ۱/۳۵۰، ۴۰۴، ۴۰۵۔

[۳] شرح منیۃ المصلی ص ۳۔

مالکیہ کے نزدیک اگر نماز کی کوئی سنت بھول سے چھوٹ جائے تو محل فوت ہونے سے قبل اس کی تلافی کی جائے گی، مثلاً اگر کوئی تشہد اولی بھول جائے، اور دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے زمین سے الگ ہونے سے قبل یاد آجائے، تو تشہد کی ادائیگی کے لئے لوٹ آئے گا، ورنہ تشہد فوت ہو جائے گا، رہا یہ کہ ترک سنت پر سجدہ سہو ہوگا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے، اس کے لئے "سجدہ سہو" کی اصطلاح دیکھی جائے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے کہ جس کے عمداً یا سہواً چھوڑنے پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، مثلاً قنوت، قیام برائے قنوت، قعدہ اولی اور اس کا تشہد اور حالت قعدہ میں درود پاک۔

دوسری قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا، مثلاً اذکار رکوع و سجود وغیرہ، اس قسم کی کسی سنت کے ترک پر اگر کسی نے جان بوجھ کر سجدہ سہو کرلیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے نماز میں جنس نماز کی سے ایک ایسی چیز کا اضافہ کردیا جو نماز میں سے نہیں ہے، البتہ لاعلمی کی صورت میں اس کو معذور سمجھا جائے گا۔

بہرحال شافعیہ کے نزدیک قسم ثانی کی سنتوں میں سے کسی سنت کی تلافی محل کے فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر قرأت شروع کردی تو ثناء کی تلافی نہیں کی جائے گی[2]۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک سنتوں کی تلافی محل فوت ہونے کے بعد نہیں کی جائے گی، مثلاً کسی نے ثناء چھوڑ کر تعوذ شروع کردیا تو اس کا محل فوت ہوگیا یا تعوذ چھوڑ کر بسم اللہ پڑھنے لگے، یا بسم اللہ چھوڑ کر قرأت شروع کردے، یا اسے بھی چھوڑ کر سورت کا آغاز کردے، ان تمام صورتوں میں محل فوت ہوگیا۔

البتہ اگر کسی نے رکعت اولی میں جان بوجھ کر یا بھول کر "تعوذ" چھوڑ دیا تو وہ رکعت ثانیہ میں تعوذ پڑھے گا، مگر یہ فوت شدہ تعوذ کی تلافی نہیں ہوگی، بلکہ دوسری رکعت کی قرأت کے لئے مستقل حیثیت سے ہوگا، حنابلہ کے نزدیک جس طرح محل کے فوت ہونے کے بعد سنتوں کی تلافی نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں سے کسی کے عمداً یا سہواً ترک پر سجدہ سہو بھی مشروع نہیں ہوتا، خواہ وہ سنت قولی ہو یا فعلی اور اگر کوئی سجدہ سہو کرلے تو مضائقہ نہیں[1]۔

د- مسبوق کے لئے جماعت کی فوت شدہ نماز کا تدارک:

۱۴ - ایک شخص تکبیر تحریمہ کے بعد آیا اور امام کے ساتھ شامل ہوگیا اور رکوع پالیا تو وہ رکعت اسے مل گئی، رکوع سے قبل کی فوت شدہ چیزوں کی تلافی نہیں کرے گا، البتہ اگر رکوع سے اٹھنے کی حالت میں یا اٹھنے کے بعد یہ نماز میں شامل ہو تو وہ رکعت اس کی فوت ہوگئی اور اس پر اس رکعت کی ادائیگی ضروری ہے، اس سلسلے میں تفصیلات و احکام مختلف ہیں، جن کو نماز جماعت کے باب میں "صلاۃ المسبوق" کے تحت دیکھا جا سکتا ہے[2]۔

ھ- سجدۂ سہو کا تدارک:

۱۵ - اگر کسی کو اپنی نماز کا سہو یاد نہ رہے اور سجدہ سہو نہ کرکے سلام پھیر دے، مگر پھر فوراً ہی یاد آجائے تو اس کی تلافی کرے گا[3]، اس سلسلے

---

1 الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۰۔

2 نہایۃ المحتاج ۲/۱۱-۱۲، ۵۵۔

1 کشاف القناع ۱/۳۳۹، ۳۳۹، ۳۵۹، ۳۹۳۔

2 نہایۃ المحتاج ۲/۲۰۲-۲۰۴، ۲۳۳، ۲۳۵۔

3 المغنی ۲/۳۲، کشاف القناع ۱/۴۰۹، نہایۃ المحتاج ۲/۸۱، مراقی الفلاح حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۵۷، ابن عابدین ۱/۵۰۵، قوانین الفقہیہ ص ۵۱۔

کے ستـ فات وتفصیدت کے ے "سجدہ سہو" ں بحث دیکھی جا ے۔

و-نماز عید میں بھوں ہوئی تکبیرت کا تد رک:

۱۶- گر کوئی شخص نماز عید ں تکبیر ات بھوں جا ے ور قر ت شروع کر دے تو یہ تکبیر ت فوت ہو گئیں، اس رعت میں اس ں تلا فی نہیں ں جا ے ں، اس ے کہ یہ تکبیر ت سنت ہیں، ور اس کا محل فوت ہو چکا، جیسے ک ثنا یا تعوذ بھوں جا نے کا حکم ہے، یہ شا فعیہ او ر حنابعہ ں ر ے ہے، ور اس ے بھی ک گر وہ تکبیر ت د کر ے پھر دوبا رہ قر ت کر ے تو پہلی قر ت بیکار ہو ج ے ں، حالانکہ قر ت فرض ہے، اس کا تو خیا ل رہنا چا ہیے، اور گر تکبیر ت ں قضا کے بعد عادہ قر ت نہ کرے تو تکبیر ت ں د یگی بے محل ہو جا ے ں، البتہ شا فعیہ کے ر دیک تقوں علامہ شبر ملسی مسنوں یہ ہے کہ رعت ولی میں تکبیر ت بھوں جا ے تو رعت ثانیہ میں اس ں تکبیر ت کے ساتھ ن ں تلا فی کرے گا، جیسے کہ نماز جمعہ ں رعت اولی میں سورہ جمعہ پڑ ھنے کا مسئلہ ہے کہ گر کوئی رعت ولی میں سورہ جمعہ پڑھنا بھوں جا ے، تو مسنوں یہ ہے کہ رعت ثانیہ میں سورہ منافقوں کے ساتھ اس ں تلا وت کرے[۲]۔

حنفیہ کے ر دیک تکبیر ات بھوں جا نے ں صورت میں ن ں تلا فی ں جا ے ں، خواہ وہ دورا ن قر ت یاد آ ے یا قر ت کے بعد دوران رکوع، یہاں گر رکوع میں بھی یاد نہ آ ے، بلکہ رکوع سے سر ٹھا نے کے بعد یاد آ ے تو تکبیر ت ں قضا نہیں ں جا ے ں، وہ فوت ہو گئیں، البتہ سورہ فاتحہ پڑ ھنے کے دوران یا اس کے بعد ضم سورت سے قبل یاد آجا ے تو تکبیر ہے اور اس صورت میں سورہ فاتحہ کا عادہ واجب ہوگا ور گر ضم سورت کے بعد یاد آ ے تو بھی تکبیر ت ہے گا ور اس صورت میں قر ت کا عادہ نہیں کرے گا، اس ے کہ قر ت تام ہو چکی ہے، اب اس کے باطل ہو کا عدم ں گنجائش نہیں ۔

اس مسئے میں مالکیہ ں ر ے بھی حنفیہ کے قریب ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام یا کچھ تکبیر ت گر کوئی بھوں جا ے تو دوران قر ت یا قر ت کے بعد رکوع سے پہلے جب بھی یاد آ ے تکبیر کہہ لے، اس صورت میں قرٲت کا عادہ کرنا ن کے نزدیک مستحب ہے، البتہ چونکہ قر ت اولی بے محل ہو جا ئے گی، اس ے سجدۂ سہو کرنا ہوگا، گر کسی کو رکوع سے قبل تکبیر یاد نہ آ ے ور وہ رکوع کر لے تو ب نماز پوری کرے، اس ے کہ محل تد رک فوت ہو گیا ور اب وہ تکبیر کے ے نہیں لوٹے گا اور گر تکبیر کہنے کے ے لوٹ جا ے گا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز باطل ہو جا ے ں[۳]۔

ز- مسبوق کے ے تکبیرت عید کا تد رک:

۱۷- حنفیہ کے ر دیک مسبوق فوت شدہ تکبیر ت عید ں تلا فی کرے گا، اس ں صورت یہ ہوں کہ تکبیر تحریمہ کھڑے ہو نے ں حالت میں ہے گا۔ اس کے بعد گر تی گنجائش ہو کہ وہ تکبیر ت کہنے کے بعد رکوع پا سکے، تو وہ تکبیر ت ہے گا، ور گر تی گنجائش نہ ہو تو امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جا ئے ور حالت رکوع میں تکبیر ت د کرے، یہ امام ابوحنیفہ ور امام محمد کی را ئے ہے، امام ابو یوسف کا نقطہ نظر اس سے لگ ہے ور گر امام نے پنا سر ٹھا لیا ور یہ حالت رکوع میں پوری تکبیر ت ادا نہ کر سکا تو بقیہ تکبیر ت اس سے ساقط

نہایۃ المحتاج ۲/ ۹ے ۳، القلیوبی ۱/ ۳۰۵، کشاف القناع ۲/ ۵۴۔

۲ لنہایۃ وحاشیۃ الشبر ملسی ۲/ ۹ے ۳، کشاف القناع ۲/ ۵۴۔

فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵، ابن عابدین ۱/ ۵۱۰۔

۳ الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ے۳۹۔

ہو جاتی ہیں، اور اگر کوئی شخص رکوع کے بعد امام کے ساتھ شامل ہوا تو تکبیرات نہیں کہے گا، بلکہ تکبیرات کے ساتھ اس رکعت کو امام کے سلام کے بعد پوری کرے گا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک تکبیرات کی ادائیگی صرف اس وقت کی جائے گی، جبکہ مسبوق امام کے ساتھ حالت قرأت میں شامل ہو، اگر حالت رکوع میں شامل ہو تو تکبیر نہیں کہے گا، اگر مسبوق امام کے ساتھ دوران تکبیر نماز میں شامل ہو تو امام کے ساتھ بقیہ تکبیر کہے گا، اور فوت شدہ تکبیرات امام کی تکبیرات کے بعد ادا کرے گا، امام کی تکبیرات کے دوران بچی چھوٹی ہوئی تکبیرات نہیں کہے گا، البتہ اگر امام کے ساتھ دوران قرأت شامل ہو تو دوران قرأت تکبیرات کہے گا[۲]۔

شافعیہ کا قول جدید اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مقتدی کے حاضر ہونے سے پہلے امام پوری یا کچھ تکبیرات کہہ چکا تو فوت شدہ تکبیرات کی ادائیگی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ذکر مسنون ہے اور اس کا محل فوت ہو چکا ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ تکبیرات کی قضا کی جائے گی، اس لئے کہ تکبیرات کا محل حالت قیام ہے اور مسبوق نے اس حالت کو پالیا ہے، اور شیرازی کہتے ہیں کہ یہ کوئی بات نہیں ہے[۳]۔

حج کا تدارک:

الف- احرام کی غلطیوں کا تدارک:

۱۸- ایک شخص حج کے ارادے سے نکلا اور میقات سے بلا احرام گذر گیا تو اگر اس نے اسی مقام پر جہاں یاد آیا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم واجب ہوگا، لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے میقات کی طرف لوٹ گیا اور میقات سے احرام باندھا تو اس پر دم نہیں ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، بشرطیکہ وہ احرام باندھے بغیر میقات کی طرف لوٹ گیا ہو، لیکن اگر وہ اس مقام پر احرام باندھنے کے بعد میقات کی طرف لوٹا تو بعض فقہاء کا خیال ہے کہ دم اس پر باقی رہے گا اور یہ احرام باندھ کر لوٹنا اس کے لئے سودمند نہ ہوگا، جبکہ دوسرے بعض فقہاء کی رائے میں یہ لوٹنا سودمند ہوگا، اس مسئلے کی تفصیلات و مستثنیات کے لئے ''احرام'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب- طواف کی غلطیوں کا تدارک:

۱۹- اگر کسی نے طواف مشروع کا کوئی حصہ چھوڑ دیا، مثلاً حطیم کے اندر سے بعض چکر لگائے تو صحت طواف کے لئے حصہ متروک کو ادا کرنا ضروری ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس میں ''قریبی وقت'' کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ طواف کے چکروں کے درمیان موالات (تسلسل) شرط ہے، بعض فقہاء کے نزدیک موالاۃ کی شرط نہیں ہے، ان لوگوں کا یہ قول ہے ان میں بقیہ دیگر شافعیہ ہیں، بلکہ ان کے نزدیک موالات محض مستحب ہے[۱]۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کی کسی شرط کے بارے میں شک ہو جائے تو حلال ہونے سے قبل اس کی تلافی واجب ہے، البتہ حج سے فراغت کے بعد پیدا ہونے والے شک سے کوئی فرق نہیں پڑے گا[۲]۔

---

۱ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۰، شرح فتح القدیر ۲/ ۴۳، مراقی الفلاح ص ۲۹۳۔

۲ الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۹۔

۳ المحلی علی المنہاج ۱/ ۳۰۹، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۱، کشاف القناع ۲/ ۵۴، المجموع ۵/ ۵، القلیوبی ۱/ ۳۰۵۔

۱ المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۹۹، ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، فتح القدیر ۲/ ۴۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، ۳۵، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۴۔

۲ شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۹، المغنی ۳/ ۳۹۱۔

۳ شرح المنہاج ۲/ ۱۰۹۔

ابن ہمام کے علاوہ تمام حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف کا فرض مقدار شوط یعنی چار چکر ہے، چار چکر سے زائد فرض نہیں بلکہ واجب ہے، البتہ ابن ہمام کے نزدیک جمہور فقہاء کی طرح ساتوں چکر فرض ہیں۔ جمہور حنفیہ کے قول کے مطابق اگر کوئی "طواف زیارت" میں تین یا اس سے کم چکر چھوڑ دے، تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا، البتہ واجب میں کمی کی بنا پر اس پر دم واجب ہوگا اور اگر کوئی تلافی کی غرض سے چھوٹے ہوئے چکر پورے کر لے تو طواف صحیح اور تام ہوگا اور اس سے دم بھی ساقط ہو جائے گا، چاہے اس نے یہ چکر مقررہ وقت کے بعد پورے کئے ہوں، بس شرط یہ ہے کہ چھوٹے ہوئے چکر ایام تشریق کے اختتام سے قبل پورے کر لئے جائیں[1]۔

اگر حاجی طواف قدوم ترک کر دے یا طواف تو کرے مگر بعد میں پتہ چلے کہ اس نے طواف بے وضو کیا تھا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی تلافی واجب نہیں ہے، اس لئے کہ مفرد کے حق میں طواف قدوم واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ شافعیہ کے یہاں اگر طواف قدوم مکہ پہنچنے میں تاخیر کی بنا پر فوت ہو تو دو روایتیں ہیں، صحیح ترین روایت یہ ہے کہ صرف وقوف عرفہ کر لینے کی وجہ سے فوت ہوتا ہے اور جب یہ فوت ہو جائے تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی[2]، مگر یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جو شخص طواف قدوم ترک کر دے یا طواف کرے لیکن صحیح طور پر ادا نہ کرے، مثلاً حالت حدث میں طواف کرے اور اس کی تلافی نہ کرے تو ایسی صورت میں ان حضرات کے نزدیک صحت سعی کے لئے پہلے طواف کرنا ضروری ہے، اس کے مطابق اس شخص پر دوبارہ سعی لازم ہوگا، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[3] (دیکھئے: "سعی" کی اصطلاح)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی طواف قدوم یا طواف نفل حالت جنابت میں کرے تو اس پر دم واجب ہے، اس لئے کہ شروع کرنے کے بعد کوئی بھی طواف واجب ہو جاتا ہے، اور اگر حالت حدث میں کرے تو اس پر صرف صدقہ ہے، اعادہ طواف کے ذریعہ اس کی تلافی بھی ممکن ہے، اس صورت میں اس سے دم یا صدقہ ساقط ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک طواف وداع کا بھی یہی حکم ہے[1]۔

رمل (اکڑ کر چلنا) اور اضطباع (داہنی بغل سے چادر نکال کر بائیں کندھے پر ڈالنا) خاص طواف قدوم کے ابتدائی تین چکروں میں مردوں کے لئے سنت ہیں، اگر کوئی شخص دونوں کو چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، ورنہ اس کا تدارک کیا جائے گا، صفا مروہ کے درمیان سعی میں "میلین اخضرین" کے درمیانی رمل کا بھی یہی حکم ہے، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، یہی شافعیہ کا سب سے زیادہ صحیح یا سب سے زیادہ ظاہر قول بھی ہے، حنفیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف کے پہلے تین چکروں میں رمل ترک کر دیا تو اس کے بعد رمل نہیں کرے گا، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ "طواف افاضہ" میں اضطباع کی قضا کی جائے گی، قول اظہر کے بالمقابل شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور حنابلہ میں قاضی کی رائے بھی یہی ہے[2]۔

ج - سعی کی غلطیوں کا تدارک:

۲۰ - مفرد اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے تو اس پر سعی کا تدارک واجب ہے اور اس پر ضروری ہے کہ وہ طواف افاضہ کے بعد سعی کرے، ورنہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا حج درست نہ ہوگا، اس

---

۱ البحر الرائق، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۰۔
۲ شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۲۔
۳ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۔

۱ ابن عابدین ۲/ ۲۰۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۔
۲ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۸، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۰۹، فتح القدیر ۲/ ۱۵۸۔

اس لئے کہ ان کے نزدیک سعی رکن حج ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ میں قاضی کی رائے یہ ہے کہ سعی صرف واجب ہے، اگر اس کا تدارک نہ کرے گا تو اس کا حج پورا ہو جائے گا، مگر اس کی تلافی دم سے کرنی ہوگی، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ پوری یا بیشتر سعی چھوٹ جائے، لیکن اگر صرف تین یا اس سے بھی کم چکر ترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ہر "شوط" کے عوض نصف صاع صدقہ کرنے کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہے، یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جب ترک بلا عذر ہو، لیکن اگر عذر کی بنا پر ایسا ہو تو کچھ واجب نہیں، حج کے تمام واجبات کا یہی حکم ہے[1]۔

اگر کسی نے صفا اور مروہ کی سعی میں کوئی چکر جان بوجھ کر یا بھول سے چھوڑ دیا یا کسی شوط میں صفا یا مروہ تک نہ پہنچا، تو اس کی سعی صحیح نہ ہوگی، چاہے اس نے ایک ہاتھ ہی یوں نہ چھوڑا ہو، اس پر فوت شدہ حصے کی تلافی واجب ہے، اور اس کی تلافی کے لئے اس حصے کی سعی کرنی ہوگی جس کو اس نے چھوڑ دیا تھا، چاہے کئی دن کے بعد ہی کیوں نہ ہو، پوری سعی کا اعادہ اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ سعی میں موالات (تسلسل) شرط نہیں ہے، بخلاف طواف بیت اللہ کے کہ اس میں موالات شرط ہے[2]، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ سعی میں بھی موالات کی شرط ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے سعی کا آغاز مروہ سے کیا تو پہلا چکر غیر معتبر قرار پائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ"[3] (صفا اور مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "نبدأ بما بدأ الله به" (ہم اسی سے شروع کریں گے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "ابدءوا بما بدأ الله به"[1] (تم اسی سے شروع کرو جس سے اللہ نے شروع کیا ہے)۔

د- وقوف کی غلطی:

۲۱- اگر حجاج ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو وقوف عرفہ کریں اور ان کو اپنی غلطی کا پتہ چل جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہی وقوف کافی ہوگا، اعادہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اعادہ میں بہت حرج ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، جو ان کے قول صحیح کے بالمقابل ہے، ان کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ وقوف کفایت کرے گا لیکن اگر خلاف عادت حجاج کی تعداد کم ہو تو ان پر حج کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حرج عام کا اندیشہ نہیں ہے۔

البتہ اگر حجاج آٹھویں ذی الحجہ کو وقوف کر لیں اور اس کے بعد ان کو اپنی غلطی کا پتہ چلے اور محل فوت ہونے سے قبل قبل اس غلطی کی تلافی ممکن ہو تو اس وقوف کا اعادہ لازم ہے، جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہی ہے، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ بلا تلافی یہ وقوف کافی ہوگا، اس لئے کہ اعادہ کی صورت میں وقوف میں تعدد ہو جائے گا، اور یہ بدعت ہے، جیسا کہ شیخ ابن تیمیہ نے وضاحت کی ہے۔

لیکن اگر انہیں اپنی غلطی کا علم محل فوت ہونے کے بعد ہو اور

حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۰۰، المغنی ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۲/ ۱۶۱۔

[2] المغنی ۳/ ۹۱۔

[3] سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

[1] حدیث: "ابدءوا بما بدأ الله به" وفي رواية "ابدءوا بما بدأ الله به" کی روایت مسلم ۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے "ابدأ بما بدأ الله"، اور امام نسائی نے سنن ۵/ ۲۳۹ طبع الحلبی میں حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے "ابدءوا بما بدأ الله به"، حافظ ابن حجر نے التلخیص ۲/ ۲۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ میں "ابدءوا" کی روایت کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تدارک ممکن نہ ہو تو مالکیہ کا قول معتمد اور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ وقوف کافی نہیں ہے، اور ان تمام حاجیوں پر اس حج کی قضا لازم ہے، فقہاء نے عبادت کے وقت سے تقدیم اور تاخیر کے معاملہ میں اس طرح سے فرق کیا ہے کہ تقدیم میں غلطی کا تدارک ممکن ہے کیونکہ یہ حساب میں غلطی کی وجہ سے واقع ہوتی ہے یا شاہدوں کی شہادت میں غلطی کی وجہ سے ہوتی ہے جو طلوع ہلال کی گواہی دیتے ہیں، اور تاخیر کی غلطی کبھی رؤیت ہلال سے مانع بادل چھا جانے کی وجہ سے ہوتی ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

یہ حنفیہ کی دو تخریجات میں سے ایک ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی دوسری تخریج یہ ہے کہ یہ وقوف کافی ہے اور ان پر قضا لازم نہیں ہے، کیونکہ ایک سال میں دوبار وقوف کرنا بدعت ہے، جیسا کہ حنابلہ بیان کرتے ہیں، اور اگر اس وقوف کو ناکافی قرار دے کر آئندہ سال قضا کا حکم دیا جائے تو اس میں حرج شدید پیش آئے گا، جیسا کہ حنفیہ بیان کرتے ہیں[۱]۔

ھ- وقوف عرفہ کا تدارک:

۲۲- اگر حاجی نے جان بوجھ کر یا بھول کر یا لاعلمی کی بنا پر وقوف عرفہ چھوڑ دیا، یہاں تک کہ یوم النحر کی صبح طلوع ہوگئی تو اس کا حج صحیح نہیں ہوگا اور تلافی بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے اب اس پر لازم ہے کہ عمرہ کرکے احرام سے حلال ہو جائے[۲]۔

اگر دن میں وقوف کیا اور غروب سے پہلے ہی عرفہ سے چلا گیا تو اس کا رکن ادا ہوگیا، البتہ رات میں بھی کچھ وقوف واجب ہے، اس واجب کو چھوڑنے کی بنا پر اس پر دم واجب ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہی ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، لیکن شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ دم دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس قول کے مطابق رات میں قیام کرنا سنت ہے، واجب نہیں، لیکن اس کے باوجود مستحب یہ ہے کہ دم دے دیا جائے، تاکہ وجوب دم کے قائلین کے اختلاف سے خروج ہو جائے۔

لیکن اگر وہ تلافی مافات کے لئے غروب سے قبل ہی عرفہ لوٹ جائے اور غروب کے بعد تک وہیں رہے تو بالاتفاق اس سے دم ساقط ہو جائے گا، اور اگر غروب کے بعد طلوع فجر سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو جمہور کے نزدیک اس سے دم ساقط ہو جائے گا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک دم ساقط نہیں ہوگا)، کیونکہ اس پر وجوب دم عرفہ سے قبل از وقت نکل جانے کی بنا پر ہوا ہے، اس لئے واپسی سے یہ دم ساقط نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک حاجی کو غروب شمس سے قبل نکلنے کی اجازت نہیں ہے، اگر غروب سے قبل نکل گیا تو تلافی کے لئے رات تک اس کی واپسی ضروری ہے، ورنہ اس کا حج باطل ہو جائے گا[۱]۔

و- وقوف مزدلفہ کا تدارک:

۲۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ ایک لحظہ ہی کے لئے سہی واجب ہے، بشرطیکہ یہ وقوف عرفہ کے بعد رات کے دوسرے حصے میں ہو، ٹھہرنا شرط نہیں ہے، صرف گذرنا کافی ہے۔

اگر کوئی شخص مزدلفہ سے نصف لیل سے قبل روانہ ہوگیا اور فجر سے قبل لوٹ آیا تو اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ واجب ادا ہوگیا، ہاں اگر نصف لیل کے بعد طلوع فجر تک واپس نہ ہو تو قول راجح

---

[۱] البدایہ والعنایہ ۲/۳۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۸، شرح المحلی مع المنہاج ۲/۱۰۵، الفروع ۳/۵۲۲، کشاف القناع ۲/۵۲۵۔

[۲] شرح المنہاج ۲/۱۰۵، المغنی ۳/۴۹۱۔

[۱] المغنی ۳/۴۹۳، ابن عابدین ۲/۱۷۷، ۲۰۹، نہایۃ المحتاج ۳/۲۹۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۴۳، القوانین الفقہیہ ۹۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۴۳۔

کے مطابق اس پر دم واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک ہے، اس دوران کم از کم ایک لحظہ کے لئے بھی ٹھہرنا واجب ہے، اگر کسی نے عذر کی بنا پر وقوف چھوڑ دیا تو کچھ واجب نہیں، عذر مثلاً کمزوری یا بیماری ہو یا ایسی عورت ہو جو ازدحام سے ڈرتی ہو، البتہ اگر کوئی بلا عذر وقت مقررہ سے قبل مزدلفہ سے نکل جائے تو اس پر دم واجب ہے، اس سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ اگر وہ طلوع آفتاب سے قبل مزدلفہ واپس ہو کر تلافی کر لے تو اس سے دم ساقط ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مزدلفہ میں کم از کم کجاوہ اتارنے کے وقفہ کے بقدر ٹھہرنا واجب ہے، چاہے عملاً کجاوہ نہ اتارا جائے، اگر اتنی مقدار وقوف نہ کیا اور صبح ہو گئی تو اس پر دم واجب ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو تو کچھ واجب نہیں۔

ز- رمی جمار کا تدارک:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ جو شخص ایک یا دو دن کی رمی عمداً یا سہواً چھوڑ دے تو قول اظہر کے مطابق باقی ایام تشریق میں اس کی تلافی کر لی جائے، اور یہ ادا قرار پائے گی، ایک قول یہ ہے کہ یہ قضا ہوگی، اور تلافی کی صورت میں کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن رمی کو رات تک مؤخر کرے اور طلوع فجر سے قبل کر لے تو جائز ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ ایام رمی میں رات بھی وقت رمی ہے۔

البتہ جمرہ عقبہ کی رمی کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا وقت غروب شمس تک ہے، اگر کوئی غروب سے قبل رمی نہ کرے اور رات میں دوسرے دن کی صبح آنے سے قبل رمی کر لے تو کافی ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمی کو تاخیر کے ساتھ رات میں ادا کرنا ادا نہیں بلکہ بطور تلافی قضا ہے، اس صورت میں اس پر ایک دم واجب ہوگا۔

ح- طواف فرض کا تدارک:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے عرفہ کے بعد کوئی بھی طواف صحیح کیا خواہ وہ واجب ہو یا نفل تو وہ طواف فرض ہی قرار پائے گا، اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

وقوف عرفہ کے بعد کوئی طواف چھوڑ کر اپنے وطن روانہ ہو جائے تو طواف فرض کی ادائیگی کے لئے احرام کے ساتھ مکہ واپسی ضروری ہے، جب تک وہ طواف صحیح نہ کرے گا عورتوں کے حق میں محرم ہی رہے گا، حلال نہ ہوگا، بعض مذاہب میں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات پائی جاتی ہیں، اس کے لئے "حج" کی بحث دیکھی جائے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی طواف افاضہ چھوڑ کر طواف وداع یا طواف نفل ادا کرے تو جس نیت سے طواف کرے گا وہی طواف ادا ہوگا، طواف فاضہ نہیں ہوگا، اگر وہ طواف وداع یا نفل کے بعد اپنے وطن چلا جائے تو اس پر طواف فاضہ کی ادائیگی کے لئے بحالت احرام مکہ واپسی لازم ہے، اس لئے کہ طواف فاضہ رکن ہے، طواف کی ادائیگی تک وہ عورتوں کے حق میں محرم رہے گا [۲]۔

شرح فتح القدیر ۲/۴۸۰، ابن عابدین ۲/۱۸۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۲/۱۰۲، الفروع ۳/۵۰۸۔

البدائع ۲/۱۳۷، فتح القدیر ۲/۴۹۸، الدسوقی ۲/۵۲، مواہب الجلیل ۳/۹۲، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۲۳، ۱۲۴، المغنی ۳/۴۵۵، الفروع لابن مفلح ۳/۵۰۹، ۵۰۵۔

[۲] المغنی ۳/۴۴۰، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/۱۲۳، ۱۰۰، الدسوقی ۲/۸۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۰۴۔

ط- طواف وداع کا تدارک:

۲۶- طواف وداع حائضہ کے سوا ہر شخص پر واجب ہے، اس کے ترک کی صورت میں دم سے تلافی کی جائے گی، چاہے اس کا ترک بھول کر ہوا ہو یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی بنا پر، یہ حنابلہ کا موقف ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ طواف وداع سنت ہے، اس کی تلافی واجب نہیں، وجوب کے قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی طواف وداع کے بغیر مکہ سے چلا جائے تو اس پر واپس ہوکر اس کی تلافی واجب ہے، بشرطیکہ زیادہ دور نہ گیا ہو، یعنی مسافت سفر سے کم فاصلے پر ہو، اس صورت میں واپس ہوکر اگر وہ طواف وداع کر لے تو گنہگار نہ ہوگا اور دم بھی ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر مسافت سفر سے تجاوز کر گیا ہو تو اس پر دم باقی رہے گا، تدارک کے بعد بھی دم ساقط نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ ساقط ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک طواف وداع واجب ہے، اگر کوئی زیارت کے بعد طواف نفل بھی کرے تو طواف وداع ادا ہوگا، اگر کوئی طواف وداع کے بغیر سفر میں چلا جائے تو لوٹ کر اس کی تلافی اس پر واجب ہے، بشرطیکہ میقات سے آگے نہ بڑھا ہو، اگر میقات سے آگے بڑھ گیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ دم ادا کرے یا عمرہ کی نیت سے نیا احرام باندھ کر واپس ہو اور پہلے عمرہ کا طواف کرے، پھر طواف وداع کرے، اگر ایسا کر لے تو تاخیر کی بنا پر اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک طواف وداع مستحب ہے، اگر کوئی اسے چھوڑ کر چلا جائے یا طریق باطل ادا کرے تو اس کی تلافی کے لئے اس کو واپس ہونا چاہئے، بشرطیکہ رفقاء سفر کے چھوٹ جانے یا کرایہ وغیرہ کی وقت کا اندیشہ نہ ہو[۲]۔

۱- شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۴۵، المغنی ۳/ ۵۸، ۴۲۲۔

۲- حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۸۱، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۵۳۔

مجنون اور بے ہوش کے لئے عبادات کا تدارک:

اول- نمازیں:

۲۷- جنون یا بے ہوشی کی حالت میں جو نمازیں فوت ہوجائیں، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کی کوئی تلافی نہیں ہے، اس لئے کہ وجوب کے وقت اہلیت موجود نہیں تھی، ارشاد نبوی ہے: **"رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل"**[۱] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص جاگنے تک، نابالغ بچہ جوان ہونے تک اور مجنون شخص عقل آنے تک)۔

حنفیہ کے نزدیک جنون یا بے ہوشی اگر مسلسل پانچ یا بقول امام محمد چھ نمازوں تک جاری رہے تو اس کی قضا کی جائے گی، اور اگر یہ سلسلہ مزید جاری رہے تو حرج سے بچنے کے لئے اس پوری مدت کی نمازوں کی قضا واجب نہیں، "بشر" فرماتے ہیں کہ بے ہوشی مسقط نماز نہیں ہے، خواہ اس کی مدت کتنی بھی ہو چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم ہے۔

حنابلہ نے جنون اور بے ہوشی کے درمیان فرق کیا ہے، وہ یہ کہ حالت جنون میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے، جبکہ حالت بے ہوشی میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہے، وجہ یہ ہے کہ بے ہوشی کی مدت عموماً زیادہ بھی نہیں ہوتی، دوسری وجہ ایک روایت ہے: **"روي أن عمارا رضي الله عنه أغمي عليه ثلاثا، ثم أفاق فقال: هل صليت؟ قالوا: ما صليت منذ**

۱- حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة" کی روایت احمد (۱/ ۱۰۰ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ارسال ہے، لیکن حضرت عائشہ کی روایت سے اس کا ایک شاہد موجود ہے جس کو ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹) نے نقل کیا ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ثلاث، ثم توضأ وصلى تلك الثلاث" (مروی ہے کہ حضرت عمار ایک بار تین دن تک بے ہوش رہے، افاقہ ہوا تو مصاحبین سے دریافت کیا کہ کیا میں نے نماز پڑھ لی ہے؟ لوگوں نے عرض کیا: آپ نے تین دن سے نماز نہیں پڑھی، پھر حضرت عمارؓ نے وضو کیا اور تینوں دن کی نمازیں قضا کیں)۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ سے بھی اسی طرح منقول ہے اور کسی سے اس باب میں مخالفت منقول و معلوم نہیں، اس طرح گویا اجماع قائم ہو گیا۔

۲۸- ایک شخص نے حالت اہلیت میں کسی نماز کے وقت کا ایک جزء پایا اور ادائیگی سے قبل ہی پاگل یا بے ہوش ہو گیا تو اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش نہیں تھی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے اور اگر اس جزء میں فرض ادا کرنے کی گنجائش تھی تو بھی حنفیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وقت کا آخری جزء آنے سے پہلے اگر ادائیگی فرض نہ ہو تو وجوب وقت کے آخری جزء سے وابستہ ہو جاتا ہے، اور پھر اس آخری وقت میں اہلیت شرط ہوتی ہے، چونکہ نااہل پر کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی جا سکتی اور مذکورہ صورت میں اس آخری وقت میں وہ مجنون یا بے ہوش تھا، کسی ذمہ داری کا اہل نہیں تھا، اس لئے اس کی قضا واجب نہ ہوگی، مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، بعض اہل مدینہ اور حافظ ابن عبدالبر کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک احتیاطاً قضا میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے، اس لئے کہ وجوب اول وقت ہی میں ثابت ہو جاتا ہے، اس بنا پر قضا لازم ہے۔

۲۹- اگر پاگل یا بے ہوش کو بالکل آخر وقت میں افاقہ ہو تو حنفیہ کے دو اقوال ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ جب تک وقت میں ادائیگی فرض کی ممکنہ گنجائش نہ ہو اس کو فرض پانے والا نہیں کہا جائے گا، امام زفرؒ کا خیال بھی یہی ہے۔

دوسرا قول جو کرخی اور اکثر محققین کا ہے، جس کو "قول مختار" قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اگر وقت میں صرف تحریمہ کی بھی گنجائش ہو تو اس کو فرض کا پانے والا قرار دیا جائے گا اور اس پر فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر وقت میں حصول طہارت کے بعد کم از کم ایک رکعت کی بھی ممکنہ گنجائش ہو تو فرض کی ادائیگی لازم ہوگی، بعض شافعیہ کی رائے یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف ایک رکعت کے بقدر وقت رہنا کافی ہے[1]۔

دوم - روزہ میں:

۳۰- اگر جنون پورے رمضان انسان پر طاری رہے تو روزہ کی قضا واجب نہیں ہے، خواہ جنون اصلی ہو یا عارضی، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، دلیل وہی حدیث ہے جو پہلے گذری: "**رفع القلم عن ثلاث**" اور اگر بے ہوشی رمضان بھر طاری رہے تو حسن بصری کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک قضا واجب ہے، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "**فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**" (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور بے ہوشی بھی ایک قسم کا مرض ہے۔

---

[1] ابن عابدین ۱/۲۵۰، الاختیار ۱/۷۷، الزیلعی ۱/۲۰۳، ۲۰۴، بدائع ۱/۹۵، ۹۶، ۲۲، الفروق للقرافی ۳/۳، جواہر الاکلیل ۱/۳۴، الکافی لابن عبدالبر ۱/۲۳۹، المہذب ۱/۶۰، ۶۱، روضۃ الطالبین ۱/۱۸۳، المغنی ۱/۳۹۷، ۴۰۰، کشاف القناع ۱/۲۵۹۔

مالکیہ کے ر دیک مجنوں پر فاقہ کے حد قضا و جب ہے، دلیل یہی مذکورہ یت ہے، اس ے کہ جنوں بھی یک قسم کا مرض ہے، حضرت امام احمد بن حنبل سے بھی مجنون کے ے اسی طرح کا قوں منقوں ہے، گر مجنوں کو رمضاں میں کسی دں فاقہ ہوج ے تو حنفیہ کے ر دیک گذشتہ یوم رمضاں ں قضا اس پر و جب ہوں، یہ تقاضا ے تحس ں ہے، ور نہ قیا س کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم نہ ہو، امام زفر کی رائے یہی ہے۔

امام محمد نے اصلی ور عارضی کا فرق کیا ہے، یعنی جنوں صلی میں جو روز ے فوت ہوں ں ں قضا نہیں ہے ورجنوں عارضی میں جو فوت ہوں اس ں قضا و جب ہے۔

شافعیہ ورحنابلہ کے ر دیک زمانہ جنوں میں جو روز ے فوت ہوں سابقہ حدیث ں بنا پر ں ں قضا نہیں ہے، مالکیہ کے ر دیک قضا و جب ہے۔

بے ہوشی پر فوت شدہ روزوں ں قضا تمام فقہاء کے ر دیک و جب ہے۔

۳۱- جس دں جنوں یا بے ہوشی طاری ہوئی اس ں ر ت میں ہی گر کسی نے روز ے ں نیت کر لی تھی تو اس دں کے روز ے کا اعتبار ہوگا ور اس ں قضا و جب نہ ہوں، یہ حنفیہ ں ر ے ہے۔

مالکیہ کے ر دیک گر جنوں یا بے ہوشی صبح صادق کے بعد طاری ہوئی ور دں کے کثر حصے تک جاری رہی تو اس پر قضا و جب ہے، ور گر صبح صادق کے بعد طاری ہوئی ورنصف یوم یا اس سے بھی کم تک قائم رہی تو یہ روزہ کافی ہوگا ور اس پر قضا لازم نہ ہوں۔

گر صبح صادق کے ساتھ ہی یا اس سے بھی پہلے جنوں یا بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس دں ں قضا ہر صورت میں و جب ہے، اس ے کہ بوقت نیت اس کے پاس عقل نہ تھی کہ نیت کرتا۔

شافعیہ کا قوں اظہر اور حنابلہ کی ر ئے یہ ہے کہ گر دں میں کسی بھی مدت ر بھی فاقہ ہوج ے تو بے ہوشی روزہ کے ے نقصاں دہ نہیں ہے، اس ے کہ دں کے کسی بھی حصہ میں حالت فاقہ ں نیت روزہ کے ے کافی ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قوں یہ ہے کہ بے ہوشی علی الاطلاق نقصاں دہ ہے، تیسرا قوں یہ ہے کہ گر دں کے آغاز میں فاقہ ہوج ے تو نقصاں دہ نہیں ہے ور گر روزہ ں نیت کے بعد کوئی پاگل ہوج ے تو اس میں دو قوں ہیں: قوں جدید میں روزہ باطل ہوج ئے گا، اس ے کہ یہ ایسا عارضہ ہے جو نماز ں فرضیت کو ساقط کر دیتا ہے، اس ے روزہ کو بھی باطل کر دے گا ور قوں قدیم میں یہ بے ہوشی ں طرح ہے۔

حنابلہ کے ر دیک جنون بے ہوشی کے حکم میں ہے، یعنی گر رات میں نیت کرے ور دں میں کسی وقت ذر بھی فاقہ ہوج ے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔

۳۲- جنوں یا بے ہوشی سے جس دں افاقہ حاصل ہو اس دں کے روزہ کے بارے میں حنفیہ ں ر ے یہ ہے کہ گر جنوں عارضی ہو ور فاقہ دں میں زوال سے قبل حاصل ہو ور روزہ ں نیت کر لے تو اس دن کا روزہ ہوج ئے گا، جنوں صلی میں ختلاف ہے، بے ہوشی میں بلا ختلاف روزہ ہوج ئے گا۔

مالکیہ کے ر دیک گر صبح صادق سے قبل فاقہ ہوج ے تو مجنوں ور بے ہوش دونوں کے ے اس دں کا روزہ درست ہوج ے گا اور گر فاقہ صبح صادق کے بعد ہو تو اس کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کے ر دیک گر مجنوں کو دں میں فاقہ ہوج ے تو قوں صحیح کے مطابق اس پر قضا و جب نہیں ہے ور اس کے ے بقیہ دں کھانے پینے اور جماع سے پرہیز کرنا مستحب ہے، یہ یک قوں ہے، دوسرا قوں یہ ہے کہ قضا و جب ہے، بے ہوش کے بارے میں حکم یہ ہے کہ گر س ے فاقہ ہوج ئے تو اس کا روزہ معتبر ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں مجنون کے لئے جس دن افاقہ ہو اس دن کی قضا، کھانے پینے سے رکنے سے متعلق دو روایتیں ہیں، البتہ بیہوش کو دن میں کسی وقت افاقہ ہو جائے تو اس کا روزہ درست ہوگا[1]۔

سوم- حج میں:

۳۳- ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی، پھر وقوف عرفہ سے قبل افاقہ ہوگیا اور اس نے وقوف کرلیا تو بالاتفاق اس کا حج درست ہوگا۔

اسی طرح کوئی شخص جنون یا بے ہوشی کی بنا پر احرام حج نہ باندھ سکا، لیکن وقوف عرفہ سے قبل اس کو افاقہ ہوگیا اور اس نے احرام باندھ کر وقوف کرلیا تو اس کا حج ہوگیا البتہ اس پر جزاء کے وجوب کے بارے میں کچھ تفصیل ہے۔

اسی طرح اگر کسی مجنون یا بے ہوش کی طرف سے اس کے ولی نے احرام باندھا (ان حضرات کے مسلک کے مطابق جو اس کے جواز کے قائل ہیں مثلاً حنفیہ اور بعض شافعیہ) اور یہ دونوں وقوف عرفہ سے قبل افاقہ پاگئے اور وقوف کرلیا تو دونوں کا حج درست ہوجائے گا، اگر کسی نے حالت افاقہ میں احرام باندھا یا اس کی طرف سے اس کے ولی نے باندھا اور پھر اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی اور اسی حالت میں اس نے وقوف عرفہ کیا تو مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس کا حج صحیح ہوجائے گا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حج فرض ہوگا یا نفل؟

حنفیہ کے نزدیک بے ہوش کا حج صحیح ہوگا، مجنون کے بارے میں اختلاف ہے۔

عبادات کے بارے میں مذکورہ مسائل کی تفصیل "صلاۃ"، "صوم"، "حج"، "جنون" اور "اغماء" کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

اشارہ سے عاجز مریض کا تدارک:

۳۴- جو شخص نماز میں رکوع وسجود کے لئے سر سے اشارہ نہ کرسکتا ہو وہ پلک کے اشارے سے نماز پڑھے اور دل میں نیت کرلے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے: **"يصلي المريض قائما، فإن لم يستطع صلى جالسا، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلى مستلقيا على قفاه، ورجلاه إلى القبلة، وأومأ بطرفه"**[2] (مریض کھڑا ہوکر نماز پڑھے، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو قبلہ رو کروٹ کے بل لیٹ کر نماز پڑھے، یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹ کر اپنے دونوں پاؤں قبلہ کی طرف کرکے نماز پڑھے اور آنکھ سے اشارہ کرے)۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔

اگر آنکھ سے اشارہ کرنا ممکن نہ ہو تو انگلی کے اشارے سے نماز پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو جس طرح ممکن ہو اسی طرح نماز پڑھے، خواہ دل ہی سے تمام ارکان ادا کرنے پڑیں، جب تک عقل باقی ہے نماز بہرحال معاف نہیں، اس لئے اگر زبان اور جسم میں

---

[1] ابن عابدین ۲/ ۲۳۳، البدائع ۲/ ۸۸، ۸۹، فتح القدیر ۲/ ۳۹۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۲ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۸۲، ۹۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۳، المغنی ۳/ ۹۸، ۹۹، ۵۱، منتہی الارادات ۱/ ۹۰۔

[1] ابن عابدین ۲/ ۱۰۳، ۹۸، ۹۹، البدائع ۲/ ۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، فتح الجلیل ۱/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۹۰، الاشباہ للسیوطی ۲۳۲، المغنی ۱/ ۲۴۹، ۲۵۵، شرح منتہی الارادات ۱/ ۵۹۔

[2] حدیث: "يصلي المريض قائما" کی روایت دار قطنی نے کی ہے (نصب الرایہ ۲/ ۱۷۶ طبع المجلس العلمی) ابن حجر نے اس کی نسبت دار قطنی کی طرف کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حرکت کرنے کی طاقت نہ ہو تو دل ہی دل میں تمام اذکار و افعال کا استحضار کر کے نماز ادا کر لے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی استطاعت کے مطابق)۔

یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے فقیہ امام زفر کا مسلک ہے، امام زفر کے علاوہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشارہ صرف سر سے درست ہے، آنکھ، پیشانی یا دل سے اشارہ کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ سجدہ کا فریضہ ان سے ادا نہیں ہو سکتا برخلاف سر کے کہ اس سے سجدہ کا فریضہ ادا ہو سکتا ہے، اس لئے جو سر کے اشارہ پر قادر نہ ہو وہ نماز کو مؤخر کر دے، اور اگر وہ اسی حالت میں مر جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر صحت مند ہو جائے تو صحیح تر رائے یہ ہے کہ صرف ایک دن اور رات کی قضا لازم ہے، اس لئے کہ تمام نمازوں کی قضا میں حرج شدید ہے[2]۔

سہو و نسیان کا تدارک:

۳۵- نسیان یا سہو کی بنا پر اگر کوئی حکم چھوٹ جائے تو وہ حکم ساقط نہ ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اگر کوئی بھول کر نماز یا روزہ یا زکاۃ یا کفارہ یا نذر چھوڑ دے تو اس پر ممکن حد تک ادا واجب ہے، اور ممکن نہ ہو تو قضا سے اس کی تلافی کرے گا، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے، ارشاد نبوی ہے: **"من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"**[3] (جو نماز بھول جائے یا نماز چھوڑ کر سوتا رہ جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اس کو ادا کر لے)۔

اگر وقت کے اندر ایک رکعت بھی ادا کر لے یا تحریمہ باندھ لے تو یہ ادا قرار پائے گی، یہ مسئلہ اختلافی ہے، وقت فوت ہو جائے تو اس کی تلافی قضا سے ہوگی[1]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "صلاۃ"، "صوم"، اور "زکاۃ" کی اصطلاحات۔

جو نماز، روزہ یا حج شروع کرنے کے بعد فاسد کر دے، اس کا تدارک:

۳۶- تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی فرض عبادت کو فاسد کر دے تو اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس کی ادائیگی وقت کے اندر واجب ہے، مثلاً نماز فاسد کرنے کے بعد وقت میں گنجائش موجود ہو کہ وہ دوبارہ پڑھی جا سکے تو دوبارہ پڑھی جائے گی، اور اگر وقت نکل چکا ہو، مثلاً نماز کا وقت جا چکا ہو یا وقت تو باقی ہو مگر دوبارہ اس عبادت کو بجا لانے کی گنجائش نہ ہو، مثلاً نماز جبکہ وقت نکل رہا ہو، اور روزہ و حج اگر فاسد ہو جائیں تو دوبارہ اسی وقت میں ان کو ادا نہیں کر سکتے تو ان صورتوں میں قضا واجب ہے۔

نفل عبادت حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتی ہے، اور اس کا پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج و عمرہ کے سوا کوئی بھی نفل عبادت شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتی اور اس کو پورا کرنا محض مستحب ہے، البتہ حج و عمرہ شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتے ہیں۔

---

۱ ... ۲۹۶۔

۲ الاختیار ۱/ ۷۷، البدائع ۱/ ۱۰۷، ۳۴۶، الدسوقی ۱/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۰، المہذب ۱/ ۱۰۹، کشاف القناع ۱/ ۲۹۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۷۰۔

۳ حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۱ الاشباہ لابن نجیم ص ۳۰۳، البدائع ۲/ ۲۴۵، حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۴۹۰،
الاشباہ للسیوطی ر ۲۹، ۳۰ طبع عیسیٰ الحلبی، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۸۰۔

اور اس کو پورا کرنا ضروری ہے۔

اس لحاظ سے اگر کوئی نفل عبادت شروع کرکے فاسد کردے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے سوا کسی بھی نفل عبادت کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں: "دخل علي رسول الله ﷺ فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: لا، فقال: إني إذاً أصوم، ثم دخل علي يوما آخر فقال: هل عندك شيء؟ فقلت: نعم، فقال: إذاً أفطر، وإن كنت قد فرضت الصوم"[2] (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کچھ کھانے کو ہے؟ میں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب میں آج روزے سے رہوں گا، پھر ایک دوسرے دن تشریف لائے اور دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے عرض کیا: ہاں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تب میں روزہ توڑ دوں گا، اگرچہ میں روزہ کا ارادہ کرچکا تھا)۔

البتہ حج وعمرہ کو اگر فاسد کردے تو اس کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ بالعموم ان کے لئے بڑی مشقت برداشت کرکے انسان پہنچتا ہے، اس بنا پر شروع کرنے کے بعد یہ لازم ہو جائیں گے[3]۔

---

۱ سورۂ محمد/ ۳۳۔

۲ حدیث حضرت عائشہؓ: "هل عندك شيء" کی روایت مسلم ۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی اور دار قطنی ۲/ ۱۷۵ طبع دار المحاسن مصر نے کی ہے، الفاظ دار قطنی کے ہیں۔

۳ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳، ۱۲۴، البدائع ۲/ ۲۹۰، ۲۹۱، الحطاب ۲/ ۹۰، المہذب ۱/ ۱۹۵، کشاف القناع ۲/ ۳۴۳۔

مرتد کی فوت شدہ عبادات کا تدارک:

۳۷- مرتد کی جو عبادات ایام ارتداد میں فوت ہوئی ہیں رجوع الی الاسلام کے بعد اس پر ان کی قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حالت ارتداد میں وہ شریعت کے احکام کا مخاطب نہیں تھا، اور اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) ارشاد نبوی ہے: "الإسلام يجب ما قبله"[2] (اسلام سابقہ تمام چیزوں کو ختم کردیتا ہے)۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف ہے، شافعیہ کے نزدیک ایام ارتداد کی فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہے، اس لئے کہ مرتد (قبل ارتداد) اسلام کا اقرار کرتا تھا، دوسری وجہ یہ ہے کہ مرتد نرمی وتخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

۳۸- جو عبادات ارتداد سے قبل حالت اسلام میں فوت ہوئیں، ان کی قضا توبہ کے بعد واجب ہے، اس لئے کہ حالت اسلام میں یہ عبادات اس پر واجب تھیں، پس واجب رہیں گی، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قبل از ارتداد کی فوت شدہ عبادات کا بھی مطالبہ نہ ہوگا، اس لئے کہ ارتداد حج کے سوا دیگر تمام واجبات نماز وروزہ کو ساقط کردیتا ہے، البتہ فریضہ حج باطل نہ ہوگا اور بعد اسلام اس کو ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا وقت یعنی عمر باقی ہے۔

---

۱ سورۂ انفال/ ۳۸۔

۲ حدیث: "الإسلام يجب ما قبله" کی روایت احمد ۴/ ۱۹۹ طبع المیمنیہ نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس کو احمد وطبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں، مجمع الزوائد ۹/ ۳۵۱ طبع القدسی۔

۳۹-مرتد گر اسدم کی طرف واپس آجائے ور نماز کا وقت یا رمضان کا کچھ حصہ باقی ہو تو اس پر س ن اد ئیگی وجب ہے ۔

تداوی

تعریف:

۱-"تداوی" لغت میں "تداوی" کا مصدر ہے، یعنی "دوا لینا" اس ن صل "دوی یدوی" ہے، "دوی" کے معنی ہیں: وہ بیمار ہو، "أدوی فلانا" اس نے فدں کو بیمار کردی، "یدوی فلانا" وہ فدں کو بیمار بناتا ہے، یہ علاج کے معنی میں بھی آتا ہے، اس سے یہ ضداد میں سے ہے، مرض کے معنی میں بھی ہے ور علاج کے معنی میں بھی، "یداوی" یعنی وہ علاج کرتا ہے، "یداوی بالشيء" وہ یک چیز سے علاج کرتا ہے، "تداوی بالشيء" کسی چیز سے علاج کرنا، "الدَّواء، الدِّواء، الدُّواء" وہ چیز جو علاج ن خ طر ستعمال ن جا ے۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ن کی عبارات سے پتہ چلتا ہے ۔

متعلقہ لفاظ:

الف-تطبیب:

۲-"تطبیب" کے لغوی معنی ہیں: علاج کرنا، دوا تجویز کرنا، کہا جاتا ہے، "طب فلان فلانا" فدں نے فدں کا علاج کیا، "جاء یستطب لوجعه" وہ پنی تکلیف کا علاج کرانے کے لیے آیا، یعنی

لسان العرب، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادہ "دوی"۔

ابن عابدین ۱ / ۴۹۲، ۳ / ۴۹۲، ۳ / ۶۲، فتح القدیر ۱ / ۹۸، ۳ / ۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۷۰۸، المہذب ۱ / ۵۱، الجمل ۱ / ۲۹۹، کشاف القناع ۶ / ۱۸۳۔

نسخہ تجویز کرتا ہے کہ کون سی دوا اس کی بیماری میں نافع ہے۔ "الطب" جسم اور نفس کا علاج کرنا، اس طرح "تطبیب" "مداواۃ" کے ہم معنی ہے[1]۔

ب- تمریض:

۳- "تمریض"، "مرّض" کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: علاج کی ذمہ داری لینا، "مرّضه تمريضا"، اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے علاج کی ذمہ داری لے اور اس کی نگہداشت کرے اور ازالہ مرض کی خاطر اس کو دوا دے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "التمریض" کے معنی ہیں: مریض کی اچھی نگہداشت کرنا[2]۔

ج- اسعاف:

۴- اسعاف کے لغوی معنی ہیں: مدد کرنا، علاج کرنا، یہ اعانت حالت مرض میں بھی ہوسکتی ہے اور عام حالات میں بھی، اس میں "تداوی" کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ "تداوی" صرف حالت مرض میں ہی ہوسکتی ہے[3]۔

شرعی حکم:

۵- علاج ومعالجہ فی الجملہ مشروع چیز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوالدرداء کی روایت ہے: "قال رسول الله ﷺ: إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تداووا بالحرام"[4] (رسول کرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ نے مرض اور علاج دونوں نازل کئے ہیں، ہر مرض کی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو البتہ حرام چیز سے علاج نہ کرو)، حضرت اسامہ بن شریک کا بیان ہے: "قالت الأعراب: يا رسول الله ألا نتداوى؟ قال: نعم عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء إلا داء واحدا، قالوا: يا رسول الله وما هو؟ قال: الهرم"[1] (دیہاتیوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ہم دوا نہ کریں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو، اللہ نے کوئی مرض ایسا نہیں پیدا کیا جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک مرض کے، لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ کون سا مرض ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: بڑھاپا)۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن الرقى، فجاء آل عمرو بن حزم فقالوا: يا رسول الله إنه كانت عندنا رقية نرقي بها من العقرب، وإنك نهيت عن الرقى فعرضوها عليه، فقال: ما أرى بها بأسا، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه"[2] (رسول اللہ ﷺ نے تعویذ گنڈے سے منع فرمایا تو عمرو بن حزم کے خاندان والے حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے پاس کچھ مجرب منتر ہیں جن کے ذریعہ ہم بچھو کا زہر اتارتے ہیں، اور آپ ﷺ نے منتر سے منع فرمایا ہے، پھر ان لوگوں نے (آپ ﷺ کے حکم پر) پے

---

1 لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، مادۂ "طب"۔

2 لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "مرض"۔

3 لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "سعف"۔

4 حدیث: "إن الله أنزل الداء والدواء..." کی روایت ابوداؤد ( ) نے کی ہے۔

1 تحقیق عزت عبید دعاس نے کی ہے، مناوی کہتے ہیں کہ اس میں اسماعیل بن عیاش متکلم فیہ ہیں (فیض القدیر ۲۱۶/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر)۔

حدیث: "نعم عباد الله تداووا..." کی روایت ترمذی (۳۸۳/۴ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن شریکؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

2 حدیث: "ما أرى بها بأسا..." کی روایت مسلم (۱۷۲۷/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے کی ہے۔

منتروں کو آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان میں کچھ حرج نہیں تم میں جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو پہنچائے)۔

آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك"[1] (تعویذ گنڈہ اگر شرک سے پاک ہو تو مضائقہ نہیں)، حضور ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خود دوا استعمال فرمائی، امام احمد نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے: "أن عروة كان يقول لعائشة يا أمتاه، لا أعجب من فهمك، أقول زوجة رسول الله ﷺ وابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس، أقول ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب، كيف هو؟ ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبيه، وقالت: أي عرية؟ إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، وكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فكانت تنعت له الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثم علمت" (حضرت عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ امی جان! مجھے آپ کی فقہی بصیرت پر حیرت نہیں ہے، سوچتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی زوجہ مطہرہ اور حضرت صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ہیں، آپ کی شعری اور تاریخی معلومات بھی میرے لئے حیرت انگیز نہیں، اس لئے کہ سوچتا ہوں کہ حضرت صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ہیں، اور ان کا کیا کہنا، وہ تو سب سے زیادہ علم والے یا زیادہ علم رکھنے والوں میں سے ایک تھے، البتہ مجھے آپ کی طبی معلومات پر تعجب ہوتا ہے کہ یہ کیسے اور کہاں سے حاصل ہوئی؟ حضرت عروہ کہتے ہیں کہ یہ سن کر حضرت عائشہ نے میرے مونڈھے پر ہاتھ مارا اور کہا: اے چھوٹے عروہ! رسول اللہ ﷺ آخر عمر میں بیمار رہنے لگے تھے اور آپ ﷺ کے پاس عرب کے وفود ہر طرف سے آتے تھے، وہ آپ کے لئے مختلف دوائیں بتاتے تھے اور میں حضور ﷺ کو ان دواؤں کا استعمال کراتی تھی، اس طرح مجھے معلومات ہوئیں)۔[1]

ایک روایت میں ہے: "إن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه" (رسول اللہ ﷺ بکثرت بیمار رہنے لگے تو عرب وعجم کے اطباء آپ کے پاس آتے اور مختلف نسخے بیان کرتے اور ہم ان کا استعمال کراتے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو فرماتے ہوئے سنا کہ علم تو بس دو ہیں: علم ادیان اور علم ابدان[2]۔

۲- جمہور علماء (حنفیہ اور مالکیہ) اس طرف گئے ہیں کہ دوا کرنا جائز ہے، البتہ مالکیہ اس کے لئے "لا بأس بالتداوي" (دوا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) کی تعبیر استعمال کرتے ہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل اور ابن جوزی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دوا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء

---

[1] حدیث: "لا بأس بالرقى ..." کی روایت حضرت عوف بن مالکؓ کی روایت سے ... نے کی ہے۔

[1] حدیث عروہ مع عائشہ کی روایت احمد (۶/ ۶۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۲۴۲ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی عبداللہ بن معاویہ الزبیری ہیں، ان کے بارے میں ابوحاتم کا خیال یہ ہے کہ مستقیم الحدیث ہیں مگر ان میں کچھ ضعف ہے۔

[2] الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، مواہب الجلیل ۲/ ۹۱، ... ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۹، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی، کتاب الشریعہ ۲/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰ طبع المجالس العلمیہ۔

"فتداووا، ولا تتداووا بالحرام" [۱] (بیشک اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل کئے ہیں اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے دوا کرو، لیکن حرام چیز سے علاج مت کرو)، اسی طرح دوسری احادیث ہیں جن میں علاج کا حکم دیا گیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے بھی پچھنا لگوایا، اور دوا استعمال فرمائی، یہ علاج کی مشروعیت کی دلیل ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب کا حکم اس صورت میں ہے جب کسی متعین دوا کی افادیت کا یقین نہ ہو، لیکن اگر کسی خاص دوا کی افادیت یقینی ہو، مثلاً مقام فصد پر پٹی باندھنا تو اس کا استعمال واجب ہے۔

جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترک علاج افضل ہے، خود امام احمد سے اس کی صراحت آئی ہے، یہ حضرات اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ ترک علاج توکل سے زیادہ قریب ہے [۲]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں علاج کا حکم آیا ہے، یہ توکل کے منافی نہیں ہے، جیسے کہ بھوک پیاس اور ٹھنڈی گرمی کو دور کرنے کی تدبیر توکل کے منافی نہیں ہے، بلکہ توحید کی حقیقت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ انسان ان اسباب کو اختیار نہ کرے جن کو اللہ نے اشیاء کے لئے تقدیر و شرع کے لحاظ سے مقرر کیا ہے، ترک اسباب خود توکل کے لئے نقصان دہ ہے، اسی طرح یہ امر الہی اور حکمت خداوندی کے منافی ہے، یہ توکل کو کمزور کرتا ہے، کیونکہ اسباب کو نظر انداز کرنے والا سمجھتا ہے کہ اس سے ہمارے توکل کو قوت ملتی ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے، اس لئے کہ ترک اسباب ایک طرح کی علامت عجز ہے، جو اصل توکل کے خلاف ہے، کیونکہ توکل کی حقیقت یہ ہے کہ دل کو پورا بھروسہ ہو کہ دین و دنیا کا نفع نقصان سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، مگر اس اعتماد کے باوجود اسباب کا اختیار کرنا ضروری ہے، ورنہ اس سے حکمت و شرع کا تعطل لازم آئے گا، اس لئے بندہ کو چاہئے کہ اپنی کمزوری کو توکل یا توکل کو کمزوری کا نام نہ دے [۱]۔

علاج کی قسمیں:

۷ - علاج کبھی بالفعل ہوتا ہے، اور کبھی بالترک، علاج بالفعل میں مریض کو مناسب غذائیں اور جڑی بوٹیاں دی جاتی ہیں اور کبھی رگ کھولنے، داغنے اور پچھنا لگانے جیسے تدابیر اختیار کرنے پڑتے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے: "الشفاء في ثلاثة في شرطة محجم، أو شربة عسل، أو كية نار، وأنهى أمتي عن الكي" [۲] (شفاء تین چیزوں میں ہے: سینگی کے نشتر میں یا شہد کے پینے میں یا آگ سے داغنے میں، مگر میں اپنی امت کو آگ سے داغنے سے منع کرتا ہوں)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "وما أحب أن أكتوي" [۳] (مجھے داغنا پسند نہیں)، حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً منقول ہے: "خير ما تداويتم به السعوط، واللدود، والحجامة، والمشي" [۴] (بہترین دوا

---

۱ حدیث: "إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکی۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۶، کشاف القناع ۲/ ۷۶، الإنصاف ۲/ ۴۶۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۴۔

۱ زاد المعاد ۳/ ۱۵ طبع الرسالہ۔

۲ حدیث: "الشفاء في ثلاثة في شرطة محجم أو شربة عسل" کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ حدیث: "وما أحب أن أكتوي" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

۴ حدیث: "خير ما تداويتم به السعوط" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس حدیث کی سند ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۱۷ طبع الحلبی)۔

وہ ہے جو ناک میں ڈ لی ج ے ، ور وہ جو منھ میں لگائی یا پکائی ج ے ، ور پچھنے لگانا ور چلنا ہے)، حضور ﷺ نے د غ لگا نے کو نا پسند یں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شدید تکلیف ور بڑ خطرہ ہے، اسی بنا پر عرب پنی کہاوتوں میں کہتے ہیں: ''اخر الدواء الکي'' (د غنا سب سے آخری علاج ہے)، خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ وغیرہ کو د غ لگوی، بعض صحابہ نے بھی د غ لگوی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کا داغنے سے روکنا نہی شرعی کے طور پر نہ تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ گرکوئی دوسرا متبادل علاج موجود ہو تو سے ستعمال نہ کیا ج ے۔

بن حجر ''فتح الباری'' میں لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ ن مر ض شفاء کو مذکورہ تین چیز وں ہی میں محدود کرنا نہیں ہے، یونکہ شفاء کے اور بھی دوسر ے ذر ئع ہیں، بلکہ آپ ﷺ کا مقصد اصول علاج سے آگاہ کرنا ہے۔

جہاں تک علاج بالترک کا تعلق ہے تو وہ پرہیز کے ذ ریعہ ہوتا ہے، یعنی ہر یسی چیز سے پرہیز جو مرض میں ضافہ یا مضرت کا باعث ہے، خو ہ وہ کھا نے پینے کی کوئی چیز ہو یا دو ہی کے قبیل کی کوئی چیز جس سے مرض کی شدت میں ضافہ ہو ، اس ے کہ حضرت علیؓ نے جب کھجور کے لٹکے ہوئے خوشوں سے کھانا چاہا تو حضور ﷺ نے ن کو منع فرمادیا ور فرمایا: '' نک ناقہ'' [2] (بھی تم میں نقاہت ہے)۔

ناپاک ور حر م شیاء سے علاج:

۸-تمام فقہاء کا تفاق ہے کہ حرام ور نجس چیز وں سے علاج عام حالات میں ج ئز نہیں ہے، اس ے کہ رش د نبوی ہے: ''ن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم'' [1] (اللہ نے تمہاری شفاء حرام چیز وں میں نہیں رکھی)۔

نیز رش د فرمایا: ''ن اللہ أنزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداووا، ولا تتداووا بالحرام'' [2] (یقیناً اللہ نے مرض ور دو دونوں نازل کئے ہیں ور ہر مرض کی دو رکھی ہے، اس ے دو کرو ور حرام چیز سے علاج نہ کرو)۔

یہ روایت بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو خط لکھا: '' نہ بلغني أنک تدلک بالخمر، ون اللہ قد حرم ظاهر الخمر وباطنها وقد حرم مس الخمر کما حرم شربها، فلا تمسوها أجسادکم، فإنها نجس'' (مجھے خبر ملی ہے کہ آپ شراب کی مالش کرتے ہیں، حالانکہ اللہ نے شراب کے ظاہر وباطن دونوں کو حرام کردیا ہے، ور پینے کی طرح شراب کو چھونا بھی حرام کیا ہے، اس ے پنے جسموں پر اس کو نہ لگائیں، یہ ناپاک ہے)۔

مالکیہ نے یہ حکم ہر ناپاک ور حر م چیز کے ے عام کردیا ہے، خو ہ وہ شراب ہو، مردار ہو یا ور کوئی حرام چیز ور چاہے اس کا ستعمال مشروب کے طور پر ہو یا جسم پر مالش کے ذ ریعہ، اسی طرح خو ہ وہ حر م

---

[1] حدیث: ''ن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم'' کی روایت بخاری نے فتح الباری ۰۰ ۸ طبع السلفیہ) تعلیقاً کی ہے، امام احمد نے س کو حضرت بن مسعودؓ سے متصل کیا ہے اور کتاب الاشربہ میں ن پر موقوف کر کے نقل کیا ہے (ص ۱۳ طبع د ر لاوقاف العراقیہ) بن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قر ر دیا ہے، (۰ ۰ ۸ طبع السلفیہ)۔

[2] حدیث: ''ن اللہ انزل الداء والدواء'' کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

فتح الباری ۰ ۳ ۹ طبع ریاض، الآداب الشرعیہ ۳/ ۹ ۳، الطب لابن القیم ۳/ ۰۳۔

[2] حدیث: '' نک ناقہ'' کی روایت ترمذی ۳/ ۲ ۹ ۳ طبع الحلبی نے حضرت ام المنذر الانصاریہ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قر ر دیا ہے۔

خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط ہو۔ ان فقہاء نے اس سے صرف ایک صورت کا استثناء کیا ہے، وہ یہ کہ حرام کا استعمال مالش کے ذریعہ ہو، اور اس کا استعمال نہ کرنے پر موت کا اندیشہ ہو، خواہ وہ حلال ناپاک ہو یا حرام، خالص ہو یا کسی جائز دوا میں مخلوط۔

حنابلہ نے حرام اور ناپاک چیزوں کے حکم میں ہر بدبودار اور خراب چیز کو داخل کیا ہے، مثلاً ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم کا پیشاب، البتہ اونٹ کے پیشاب سے علاج درست ہے۔ حنابلہ میں سے کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ زہریلی دوا سے اگر فائدے کی امید ہو اور اس سے نقصان کا خطرہ نہ ہو تو اس سے تمام ضرر کے دفعیہ کی غرض سے دیگر دواؤں کی طرح اس کا استعمال بھی درست ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک حرام اور نجس چیزوں سے علاج درست ہے، جبکہ اس کا استعمال بیرونی ہو (یعنی کھانا پینا نہ ہو)۔

حنابلہ کی رائے یہ بھی ہے کہ حرام آوازوں سے علاج درست نہیں، مثلاً حرام گانا سننا وغیرہ، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "ولا تتداووا بالحرام" (حرام چیز سے علاج نہ کرو) جس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

حنفیہ نے حرام اور نجس چیز سے علاج کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو، ان کا کہنا ہے کہ "یہ جو کہا جاتا ہے کہ حرام سے علاج کرنا حرام ہے" یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت ہے جبکہ اس سے شفاء ہونا معلوم نہ ہو، لیکن اگر اس سے شفا ہونے کا علم ہو اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو تو اس سے علاج جائز ہے۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کا جو یہ قول ہے کہ "لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" (تمہاری شفاء حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی)، اس میں احتمال یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات ایسے مرض کے حق میں کہی ہو جس کی کوئی جائز دوا موجود ہو، اس لئے کہ حلال کے رہتے ہوئے حرام کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت کے وقت حرمت ختم ہو جاتی ہے، اس لئے اگر بوقت ضرورت حرام سے علاج کیا جائے تو حرام سے نہیں، بلکہ حلال سے علاج کہا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں عدم جواز کا حکم خالص نجس اور حرام چیز کے ساتھ خاص ہے، یعنی خالص حرام اور ناپاک چیز سے علاج درست نہیں ہے، لیکن اگر اس کو دوسری جائز دوا میں مخلوط کر دیا جائے تو اس سے علاج درست ہے، دو شرطوں کے ساتھ:

ایک یہ کہ علاج کرنے والا طب سے واقف ہو، خواہ ذاتی طور پر وہ فاسق ہی ہو یا یہ کہ کسی قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر نے یہ دوا تجویز کی ہو، دوسری یہ کہ اس مرض کی یہی ایک دوا ہو، کسی دوسری پاک دوا سے ضرورت پوری نہ ہو سکتی ہو۔

اور اگر پاک دوا موجود تو ہو، لیکن ناپاک یا حرام دوا سے شفایابی جلد متوقع ہو تو شافعیہ سابقہ شرطوں کے ساتھ اس سے علاج کی اجازت دیتے ہیں، حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں دو قول ہیں۔

ریشم اور سونا کے استعمال سے علاج:

۹- تمام فقہاء متفق ہیں کہ مردوں کے لئے ریشم کا استعمال کھجلی کی مجبوری میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في

حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۳، ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۴۰، حواشی الشروانی و ابن القاسم علی التحفہ ۹/ ۱۷۰، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۳، کشاف القناع ۲/ ۷۶، ۱۰۰، ۲۰۰، الانصاف ۲/ ۴۶۳، ۴۶۴، الفروع ۲/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما"[1] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر کو سفر میں خارش کی بنا پر ریشمی قمیص کی اجازت دی)، حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن عبدالرحمن بن عوف والزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص لهما في الحرير، فرأيته عليهما في غزاة"[2] (حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر نے حضور ﷺ سے "جوں" کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ان کو ریشم استعمال کرنے کی اجازت دی، پھر میں نے ان دونوں کے جسموں پر ایک غزوہ میں ریشمی لباس دیکھا)، خارش اور جوں پر قیاس کرتے ہوئے مریض کے لئے بھی اس کی اجازت ہے۔

مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق حرمت کا قول مشہور ہے۔

حنابلہ نے مذکورہ تینوں چیزوں کے لئے ریشم کے جواز کی صراحت کی ہے، اگرچہ اس کے پہننے سے مرض پورے طور پر زائل نہ ہو، لیکن ضروری ہے کہ اس کا پہننا مفید ہو۔

حنفیہ نے زخم پر ریشم کی پٹی کی اجازت کراہت کے ساتھ دی ہے[3]۔

۱۰- جس طرح کہ فقہاء نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دی ہے، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن حسن نے اس میں دانت کا اضافہ کیا ہے اور شافعیہ نے سر انگشت کا اضافہ کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے ایک یا تمام دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنے کے جواز کی صراحت کی ہے۔

اور اس کی بنیاد یہ روایت ہے: "أن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق، فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفا من ذهب"[1] (حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب کے دن کٹ گئی، تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی کریم ﷺ کے حکم سے انہوں نے سونے کی ناک بنوائی)۔

اثرم نے موسیٰ بن طلحہ، ابو جمرۃ الضبعی، ابو رافع بن ثابت بنانی، اسماعیل بن زید بن ثابت اور مغیرہ بن عبداللہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اپنے دانتوں میں سونے کا تار لگوائی تھی، دانت کو ناک پر قیاس کیا گیا ہے، شافعیہ نے اس میں سر انگشت کا اضافہ کیا ہے مگر انگلی اور ہاتھ اس میں شامل نہیں ہیں، ان حضرات نے سر انگشت اور انگلی و ہاتھ کے درمیان فرق اس بنا پر کیا کہ سر انگشت سونا کے استعمال کے بعد بھی کام کرے گا، جبکہ سونے کی انگلی اور ہاتھ کام نہیں کریں گے۔ شافعیہ کا ایک قول جواز کا بھی ہے۔

حنفیہ نے جواز کو صرف ناک کے لئے خاص کیا ہے، اس لئے کہ وہاں ضرورت ہے، کیونکہ چاندی کی ناک میں بدبو پیدا ہو جاتی ہے، ناک کے علاوہ میں ضرورت نہیں اور بلا ضرورت کسی حرام کا استعمال جائز نہیں، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ دانت کی ضرورت چاندی سے پوری ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے بالاتر چیز یعنی سونا استعمال کرنے کی ضرورت نہیں[2]۔

---

۱ حدیث: "رخص لعبدالرحمن بن عوف والزبير في السفر في ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "أن عبدالرحمن بن عوف والزبير شكيا إلى النبي ﷺ القمل فأرخص ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ [illegible] طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۳، قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۳۰۲، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲، المغنی ۱/ ۵۸۹۔

۱ حدیث: "أمر النبي ﷺ عرفجة فاتخذ أنفا من ذهب" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۴، قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۲۳، ۲۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸۔

محرم کا علاج:

۱۱ – اصولی طور پر محرم کے ے خوشبو کے ستعما ں ی ممانعت ہے، اس ے کہ اس محرم کے بارے میں جس ی سواری نے اس ی گردن توڑ دی تھی حضور ﷺ نے فرمایا: "لا تمسوه طيبا" (اس کو خوشبو نہ لگاؤ)، یک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: "لاتحنطوه" (اس پر خوشبو نہ ملو)، جب احرام ی بنا پر میت پر خوشبو لگانے سے منع کر دیا گیا تو زندہ کے ے تو بدرجۂ ولی ممانعت ہوگی، گر محرم خوشبو استعمال کرے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اس ے کہ اس نے یک ممنوع حرام چیز کا رتکاب یا، جیسے کہ سلا ہوا کپڑا پہننے کی صورت میں فدیہ واجب ہوتا ہے۔

عام طور پر فقہاء نے اس طیب سے کسی صورت کا ستثنا نہیں یا ہے، گر کوئی محرم بطور دوا خوشبو ستعمال کر لے یا کسی خوشبودار چیز کا ستعمال کر لے تو دونوں صورتوں میں فقہاء کے نزدیک محرم پر فدیہ واجب ہے۔ البتہ حنفیہ نے اس میں خالص خوشبو ی قید لگائی ہے، مثلاً مشک، عنبر، کافور وغیرہ، یس کوئی خالص کے بجائے خوشبو ملی ہوئی کوئی چیز استعمال کرے، مثلاً تیل یا سرمہ کہ جس کو گلاب، یا بنفشہ وغیرہ کوئی خوشبو ی چیز ڈال کر خوشبودار بنا دیا جائے ور پھر اس کو بطور دوا ستعمال یا جائے تو ستعمال کرنے والے پر کچھ واجب نہیں۔

بن الہمام کہتے ہیں کہ گر کسی نے زخم پر خوشبودار دوا لگائی، پھر دوسرا زخم نکل آیا، اس نے پہلے کے ساتھ اس پر بھی وہی دوا لگائی تو اس پر صرف یک کفارہ واجب ہے، لا یہ کہ پہلا زخم درست ہونے کے بعد دوسرا زخم نکلا ہو ور اس پر اس نے دوا لگائی ہو، اس میں قصد اور عدم قصد سے فرق نہیں پڑتا۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ گر کوئی محرم سر درد کے علاج کے طور پر پنے سر میں وسمہ (نیل کے پتے جن سے خضاب لگایا جاتا ہے) کا خضاب لگا لے تو اس پر پنا سر ڈھانکنے ی بنا پر جزاء لازم ہوگی۔ بن ہمام کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، یعنی اس میں کسی کا ختلاف نہیں ہونا چاہئے، اس ے کہ سر ڈھانکنا تمام ئمہ کے نزدیک موجب جزاء ہے، گر یہاں تذکرہ چونکہ علاج کا ہے، اس بنا پر صرف جزاء کا ذکر یا گیا، دم کا نہیں، امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اس میں صدقہ واجب ہوگا، اس ے کہ وہ بال کو نرم کرتا ہے، ور سر کے کیڑوں کو مارتا ہے، یس گر کوئی خوشبودار تیل مثلاً بنفشہ اور چنبیلی کا تیل یا اسی طرح کوئی ور تیل مثلاً بان اور گلاب کا تیل ستعمال کر لے تو بالاتفاق اس پر دم واجب ہے، اس ے کہ یہ خوشبو ہے، گر یہ حکم اس وقت ہے جب خوشبو کے طور پر اس کا ستعمال ہو، یس گر کوئی پنے زخم میں یا پاؤں کے پھٹن میں بطور دوا ن کا ستعمال کرے تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اس ے کہ مذکورہ چیزیں بذات خود خوشبو نہیں، بلکہ خوشبو ی صل ہیں یا یک حاظ سے خوشبو ہیں، اس ے وجوب کفارہ کے ے اس کا بطور خوشبو ستعمال ضروری ہے، اس کے برخلاف گر کوئی شخص مشک وغیرہ بطور دوا ستعمال کرے تو بھی دم واجب ہے، اس ے کہ یہ بذات خود خوشبو ہے [1]۔

دسوقی کے حاشیہ میں ہے کہ جسم، اندرونی ہتھیلی ور پاؤں پر بلا ضرورت تیل لگانا حرام ہے، خواہ پورے عضو پر لگایا جائے یا کچھ پر، ہاں گر ضرورت ہو تو حرام نہیں ہے، رہی فدیہ ی بات تو گر تیل خوشبودار ہو تو بہر صورت اس پر فدیہ واجب ہے، خواہ ضرورت ی بنا پر لگایا جائے یا بلا ضرورت ور گر خوشبودار نہ ہو تو بلا ضرورت ستعمال کرنے پر فدیہ ہوگا، ور ضرورت کی بنا پر استعمال کیا جائے تو دو قول

حدیث: "لا تمسوه طيبا" ی روایت بخاری (فتح ۳/ ۲۳، طبع السلفیہ) نے ی ہے۔

[1] فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۷ طبع دار حیاء التراث۔

میں سرمہ خوشبودار ہو تو محرم کے لئے اس کا استعمال بھی حرام ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ اس کا استعمال بلاضرورت ہو مثلاً بغرض زینت یا آنکھوں میں گرمی وغیرہ کی ضرورت سے استعمال کیا جائے تو حرام نہیں ہے لیکن استعمال کرنے والے پر فدیہ بہرصورت لازم ہے، خواہ ضرورت کی بنا پر استعمال کرے یا بلاضرورت، اور اگر سرمہ میں خوشبو نہ ہو تو ضرورت کی صورت میں فدیہ نہیں ہے، بلاضرورت ہو تو فدیہ ہے۔

شربینی شافعی کی "الاقناع" میں ہے کہ محرم کے لئے خوشبو کا استعمال حرام ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، چاہے ناک کی خرابی کے باعث وہ ایسی چیز کو بدبودار محسوس کرے جو عموماً خوشبو کے لئے استعمال ہوتی ہے، اگرچہ وہ خوشبو کسی دوسری خوشبو مثلاً مشک، عود، کافور، ورس اور زعفران کے ساتھ ملادی گئی ہو اور چاہے اس کا مقصد رنگ یا دوا ہی رہا ہو اور چاہے یہ خوشبو اس کے لباس میں استعمال ہوئی ہو یا اس کے بدن میں، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "ولا تلبسوا من الثياب ما مسه ورس أو زعفران"[2] (ایسے کپڑے استعمال نہ کرو جس پر ورس یا زعفران لگا ہو)، اسی طرح خواہ خوشبو کا استعمال کھانے میں ہو یا ناک یا حقنہ کے ذریعہ، یہ تمام صورتیں حرام ہیں اور اس میں فدیہ واجب ہے۔

البتہ اگر خوشبو کسی چیز میں مل کر اپنی مہک، مزہ اور رنگ کھودے، مثلاً دوا میں ملادی جائے تو اس کا استعمال اور کھانا جائز ہے، اس پر فدیہ نہیں ہے، اسی طرح جو چیز بالعموم غذا یا دوا کے مقصد سے استعمال کی جاتی ہے، اس کا استعمال حرام نہیں ہے ورنہ اس میں فدیہ واجب ہے، اگرچہ اس میں خوشبو موجود ہو مثلاً سیب، سنبل، اور دیگر خوشبودار پھل مثلاً مصطگی (ایک قسم کا زرد گوند جو پستے کے درخت سے نکلتا ہے) وغیرہ، اس لئے کہ جو چیزیں غذا یا دوا کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، اس میں فدیہ نہیں ہے۔

ابن قدامہ کی "مغنی" میں ہے کہ کسی خوشبودار چیز سے علاج کرنا محرم کے لئے حرام ہے، البتہ جس میں خوشبو نہ ہو مثلاً زیتون اور تل کا تیل، گھی، چربی اور روغن بان وغیرہ تو اثرم نقل کرتے ہیں کہ امام احمد سے زیتون اور تل کے تیل کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ضرورت کے وقت محرم اس کو استعمال کرسکتا ہے، اور کھائی جانے والی چیز کو محرم دوا کے طور پر بھی استعمال کرسکتا ہے۔

حضرت ابن عمر کے بارے منقول ہے کہ ایک بار حالت احرام میں ان کو سر کا درد ہوا تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم آپ کے سر پر گھی کی مالش کردیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، لوگوں نے پوچھا کیا آپ اس کو کھاتے نہیں ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: کھانا اور مالش کرنا ایک حکم میں نہیں ہے۔ حضرت مجاہد کی رائے یہ ہے کہ اگر دوا کے طور پر اس کا استعمال ہو تو کفارہ واجب ہوگا[2]۔

علاج کے اثرات ضمان پر:

۱۴ – حنابلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جس شخص کے ساتھ زیادتی کی گئی، وہ اگر اپنے زخم کا علاج نہ کرے اور مرجائے تو اس کا ضمان ظلم کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ علاج نہ واجب ہے نہ مستحب، اس بنا پر اس کا ترک سبب قتل نہیں قرار پا سکتا۔

شافعیہ نے مہلک اور غیر مہلک زخم کے درمیان فرق کیا ہے، وہ

---

[1] حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ [illegible]۔

[2] حدیث: "لا تلبسوا من الثياب ما مسه ورس أو زعفران" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ [illegible] طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[1] الاقناع للشربینی الخطیب [illegible] طبع مصطفی الحلبی۔

[2] المغنی لابن قدامہ ۳/ [illegible]، ۳/ ۳۲۴ طبع ریاض الحدیثہ۔

اس طرح کہ اگر غلطاً زخمی کیا جانے والا مہلک زخم کا علاج نہ کرے اور مر جائے تو ظالم پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں علاج کے باوجود صحت کا یقین نہیں تھا، لیکن اگر زخم مہلک نہ ہو اور علاج نہ کرے، اور مر جائے تو ظالم پر ضمان نہ ہوگا[1]۔

تعویذ گنڈوں سے علاج:

۱۴ - تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جھاڑ پھونک سے علاج تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے: یہ کہ کلام الہی یا اسماء وصفات الہیہ کا استعمال ہو، اس کی زبان عربی ہو یا کوئی مانوس زبان جس کو علاج اور جھاڑ پھونک کرنے والا جانتا اور سمجھتا ہو۔ اور وہ یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ جھاڑ پھونک کے الفاظ بذات خود کوئی اثر نہیں رکھتے اور خدا کے حکم کے بغیر یہ کوئی اثر نہیں دکھا سکتے۔ حضرت عوف بن مالکؓ سے مروی ہے: "كنا نرقي في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك"[2] (ہم جاہلیت میں جھاڑ پھونک کرتے تھے، تو ہم نے حضور ﷺ سے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے سامنے اپنے جھاڑ پھونک کے الفاظ پیش کرو، اگر اس میں شرک نہ ہو تو حرج نہیں)، ایسے الفاظ جن کے معنی معلوم نہ ہوں ان کے بارے میں اطمینان نہیں کہ کہیں شرک پر مبنی نہ ہوں، اس لئے احتیاطاً ان کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جھاڑ پھونک کے ذریعہ علاج صرف نظر لگنے اور کیڑے وغیرہ کے کاٹ لینے میں درست ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: "لا رقية إلا من عين أو حمة"[1] (جھاڑ پھونک کا استعمال صرف نظر بد یا ڈنک میں درست ہے) مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث پاک میں "حصر" کا مطلب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک کی محتاج چیزوں میں مذکورہ دونوں چیزیں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں یا مقصود اہمیت کا بیان ہے، یعنی ان دونوں چیزوں میں جھاڑ پھونک کا علاج افضل ہے، اور یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز میں ایسا کرنا زیادہ نفع بخش نہیں ہوتا، جیسا کہ کہا گیا ہے: "لا سيف إلا ذو الفقار" (ذوالفقار کے سوا کوئی تلوار نہیں)۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ مصیبت سے قبل جھاڑ پھونک کرنا ممنوع ہے اور مصیبت کے بعد جائز ہے، ابن عبدالبر اور بیہقی وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے، اس کی دلیل ایک حدیث ہے جس کو حضرت ابن مسعودؓ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: "إن الرقى والتمائم والتولة شرك"[2] (جھاڑ پھونک، تعویذ اور گنڈہ سب شرک ہے)، مگر اس کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ یہ شرک اس وقت تھا جب لوگ دفع مضرت اور جلب منفعت کی امید غیر اللہ سے رکھتے تھے، اس

۱ حواشی الشروانی وابن القاسم علی التحفہ ۸/ ۳۸۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۰، کشاف القناع ۵/ ۵۰۵، الإنصاف ۹/ ۳۴۴۔

۲ حدیث عوف بن مالکؓ: "كنا نرقي في الجاهلية" کی روایت مسلم ۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی نے کی ہے۔

۱ حدیث: "لا رقية إلا من عين أو حمة" کی روایت ترمذی ۴/ ۳۹۴ طبع الحلبی نے کی ہے اس کی سند میں انقطاع ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۱۰/ ۱۵۶ طبع السلفیہ میں بیان کیا ہے، مگر اس روایت کے شواہد ہیں جو اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔

۲ حدیث ابن مسعودؓ: "إن الرقى والتمائم والتولة شرك" کی روایت احمد ۱/ ۳۸۱ طبع المیمنیہ اور حاکم ۴/ ۴۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ے اس حکم میں وہ عمل نہیں آ سکتا جس میں حد کا کلام اور اس کے اء حسنی کا ذکر ہو، حدیث میں مصیبت سے قبل بھی یسی چیزوں کے ستعمال کا ثبوت ملتا ہے، حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: "اں اسبي ﷺ كاں ادا أوى ى فراشه نفث في كفيه بـ قل هو الله احد) و بالمعوذتيں) ثم يمسح بهما وجهه"

(نبی کریم ﷺ جب پے بستر پر آرام کرنے کے لے تشریف لاتے تھے تو پنی دونوں ہتھیلیوں پر قل ہو اللہ حد اور معوذتیں پڑھ کر پھونک مارتے تھے، پھر دونوں ہتھیلیوں کو پے چہرہ نور پر پھیر دیتے تھے)۔

حضرت بن عباسؓ کی روایت ہے: "اں اسبي ﷺ كاں يعوّذ الحسن والحسيں بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة"[۲] (نبی کریم ﷺ حضرت حسنؓ ور حضرت حسینؓ کو ہر شیطان ور زہریلے جانور سے حد کے کلمات تامہ کی پناہ میں دیتے تھے)۔

ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے جھاڑ پھونک کے بارے میں پوچھا تو نہوں نے کہا کہ کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کیا جائے تو مضائقہ نہیں، میں نے کہا: کیا اہل کتاب کچھ پڑھ کر مسلمانوں پر پھونک سکتے ہیں؟ تو فرمایا: ہاں گر وہ کتاب اللہ ور ذکر اللہ پر مشتمل لفاظ پڑھیں تو حرج نہیں۔ بن لقیم کہتے ہیں کہ معوذات ور دعا الہیہ وغیرہ پر مشتمل جھاڑ پھونک روحانی علاج ہے، جب یہ نیک لوگوں کی زبان سے جاری ہوتا ہے تو اللہ کے حکم سے شفاء حاصل ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کا علاج کم و نادر ہو گیا تو لوگ جسمانی علاج کی طرف متوجہ ہو گئے۔

۱ حدیث: "کاں اذا وی لی فراشه ... کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "کاں یعوذ الحسن و الحسین بکلمات الله التامة من کل شیطان وهامة" کی روایت بخاری (فتح ۶/ ۴۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

فتح الباری ۱۰/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، ۴۴۲، الفتاوی الحدیثیہ ص ۸۸، کشاف القناع ۲/ ۷۷۔

تدبیر

تعریف:

۱- "دبّر الرجل عبده تدبیرا" اس شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، یعنی اس کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کیا، "التدبیر في الأمر" کے معنی ہیں: انجام کار پر نظر رکھنا، "تدبیر" کے معنی یہ بھی ہیں: غلام کا موت کے بعد آزاد ہونا [۱]۔

شرعی معنی اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۲- "تدبیر" عتق (غلام کی آزادی) ہی کی ایک قسم ہے اور عتق شریعت میں مطلوب ہے، یہ ایک بڑی عبادت ہے، یہ غلطیوں میں کفارہ بھی بنتا ہے، بعض شکلوں میں واجب ہوتا ہے، مثلاً قتل خطا اور کفارہ یمین وغیرہ میں اور بعض صورتوں میں مستحب [۳]، مثلاً مالکیہ کے نزدیک قتل عمد اور دیگر تمام گناہوں میں غلام آزاد کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ عتق بڑی نیکیوں میں سے ایک ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إن الحسنات يذهبن السيئات" [۴] (بے شک نیکیاں مٹا دیتی ہیں برائیوں کو)۔

۱ مختار الصحاح، المصباح مادہ "دبر"۔
۲ المغنی ۹/ ۳۸۶۔
۳ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۹، ۳۸۲۔
۴ سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

اکثر اہل علم کے نزدیک آقا کے مرنے کے بعد مدبر، اس کے ثلث مال سے آزاد ہوگا، جبکہ بعض علماء کی رائے میں میت کے پورے مال سے آزاد ہوگا، یہ رائے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ کی ہے [۱]۔

مشروعیت کی حکمت:

۳- "تدبیر" کا عمل آقا کی موت کے بعد اس غلام کی آزادی کا ذریعہ بنتا ہے جس کو مدبر بنایا گیا ہو اور شارع کو غلاموں کی آزادی بے حد پسندیدہ ہے، اور تدبیر اس کا ایک آسان طریقہ ہے، اس لئے کہ آقا کو تدبیر کے باوجود تاحیات غلام کا فائدہ پہنچتا ہے، اور مرنے کے بعد تدبیر اس کے لئے قرب الہی کا ذریعہ ہے۔

تدبیر کے الفاظ:

۴- تدبیر ہر ایسے لفظ سے ہوسکتی ہے جو آقا کی موت کے بعد غلام کے لئے آزادی کو ثابت کرے، مثلاً معلق طور پر یہ کہے کہ "جب میں مر جاؤں تو تم آزاد ہو" یا مستقبل کی طرف منسوب کرکے کہے کہ "تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو" کسی جملہ سے اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوگا جب وہ جملہ ایسے شخص کی زبان سے نکلا ہو جس کو بطور وصیت تبرع و احسان کرنے کی اہلیت ہو۔

تدبیر کے اثرات:

۵- تدبیر پر مرتب ہونے والے اثرات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدبر بنانے کے بعد غلام نہ بیچا جا سکتا ہے، نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے، نہ رہن رکھا جا سکتا ہے اور

۱ المغنی ۹/ ۳۸۷۔

نہ غیر عتاق یا عقد کتابت کے وہ ملکیت سے خارج ہو سکتا ہے، ہاں اس سے خدمت لی جا سکتی ہے، اس کو اجرت پر بھی لگایا جا سکتا ہے، اس کی کمائی اور دیت کا زیادہ حقدار اس کا آقا ہے، "خرقی" کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے اور امام احمد نے بھی اسی رائے کی طرف اشارہ دیا ہے۔

شافعیہ کا مسلک اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ دین وغیرہ کی ضرورت میں مدبر کو فروخت کیا جا سکتا ہے، اسی طرح آقا بوقت ضرورت اور بلاضرورت اس کو بیچ سکتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رجلا أعتق مملوكاً له عن دبر، فاحتاج، فقال رسول الله ﷺ: من يشتريه مني، فباعه من نعيم بن عبدالله بثمانمائة درهم، فدفعها إليه وقال: أنت أحوج منه" متفق علیه (ایک شخص نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، پھر وہ محتاج ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کون اس غلام کو مجھ سے خریدے گا؟ چنانچہ حضرت نعیم بن عبداللہ کے ہاتھ آٹھ سو درہم میں آپ ﷺ نے اس کو فروخت کردیا اور یہ رقم اس شخص کے حوالہ کردی اور فرمایا کہ تم کو اس کی زیادہ ضرورت ہے)[1]۔

شافعیہ نے اس حدیث میں "حاجت" کی تفسیر "دین" سے کی ہے، لیکن یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ محض اتفاقی ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک مدبرہ باندی کو فروخت کیا اور اس عہد میں موجود کسی صحابی نے حضرت عائشہؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں کی[2]۔

تدبیر کو باطل کرنے والی چیزیں:

۲- بعض صورتوں میں "تدبیر" باطل ہوجاتی ہے، مثلاً مدبر اپنے آقا کو قتل کردے یا یہ کہ آقا کا پورا ترکہ دین میں ڈوبا ہو، اس بارے میں مختلف فقہی مذاہب میں بہت سے احکام اور مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں، لیکن آج "غلامی" کا وجود نہیں رہا اس لئے ان تفصیلات کی حاجت بھی نہیں رہی۔

تدخین

دیکھئے: "تبغ"۔

تدریس

دیکھئے: "تعلیم وتعلم"۔

[1] حدیث: "أن رجلا أعتق مملوكا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں (۱۰/ ۳۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

[2] البدائع ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، القلیوبی ۴/ ۵۹۴، الدسوقی ۴/ ۳۸۵، المغنی ۹/ ۳۹۳۔

تدلیس

تعریف:

۱- "تدلیس"، "دلّس" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "دلّس فی البیع" اس نے بیع میں سامان کا عیب چھپایا، بلکہ کسی بھی چیز میں جب انسان اس کا عیب ظاہر نہ کرے تو اس کو "تدلیس" کہیں گے۔

بیع میں تدلیس کا مطلب ہے: سامان کا عیب خریدار سے چھپانا۔

ازہری کہتے ہیں کہ یہیں سے "تدلیس فی الإسناد" بھی مستعمل ہوا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی یہ لفظ عیب چھپانے کے معنی ہی میں استعمال ہوتا ہے، صاحب "المغرب" کہتے ہیں کہ خریدار سے عیب چھپانے کا نام "تدلیس" ہے۔

محدثین کے نزدیک تدلیس کی دو قسمیں ہیں:

اول: "تدلیس الإسناد" یعنی محدث ایسے راوی سے جس سے اس کی ملاقات ہو کوئی حدیث روایت کرے جس کو اس سے سنا نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے سماع کا وہم ہو، یا ایسے شخص سے روایت کرے جس سے معاصرت ہو لیکن ملاقات نہ ہو اور لفظ ایسا اختیار کرے جس سے ملاقات یا سماع کا وہم ہو۔

دوم: "تدلیس الشیوخ" یعنی محدث کسی شیخ سے اس سے سنی

[۱] مختار الصحاح، مصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب مادۂ "دلس"۔

تدلیس ۱-۳

ہوئی حدیث روایت کرے، لیکن بوقت روایت وہ شیخ کا وہ نام یا کنیت یا وصف ذکر کرے جس سے وہ لوگوں میں معروف نہ ہو، تاکہ لوگ اسے پہچان نہ سکیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خلابت:

۲- "خلابة" کے معنی ہیں: دھوکہ دینا، ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں: زبان سے فریب دینا [۲]۔

خلابت تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دھوکہ جس طرح عیب چھپا کر دیا جاتا ہے، اسی طرح جھوٹ بول کر بھی دیا جاتا ہے، اور کسی دوسری طرح دھوکہ دیا جا سکتا ہے۔

ب- تلبیس:

۳- "تلبیس"، "لَبْس" سے ہے، یعنی کسی چیز کو خلط ملط کرنا، کہا جاتا ہے: "لَبَس علیه الأمر یلبسه لبساً، فالتبس" یعنی اس نے معاملہ کو ایسا خلط ملط کیا کہ اس کی واقعی نوعیت مجہول ہوگئی، "تلبیس" تدلیس اور تخلیط کی طرح ہے، اس پر تشدید مبالغہ کے لئے ہے [۳]۔

تلبیس مذکورہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے تدلیس کے بالمقابل زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تدلیس "کتمان عیب" کے ذریعہ ہوتی ہے، جبکہ تلبیس کتمان عیب کے علاوہ بے صفات اور تعریفات وغیرہ کو چھپا کر بھی ہوتی ہے جو صحیح نہ ہوں۔

[۱] التعریفات جرجانی ص ۷۷، تدریب الراوی ص ۳۹، ۲۲۳، طبع اول ۱۳۷۹ھ مطابق ۱۹۵۹ء۔

[۲] لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "خلب"۔

[۳] لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ "لبس"۔

ج- تغریر:

۴- "تغریر"، "غرر" سے ہے، کہا جاتا ہے: "غرّر بنفسه وماله تغريراً وتغرّة"، اس نے اپنی جان اور مال کو انجانے میں خطرہ کا نشانہ بنا دیا، کہا جاتا ہے، غرّه، يغرّه، غرّاً وغروراً وغرّة، یعنی اس نے اس کو فریب دیا اور جھوٹی امید دلائی۔

"تغریر" کا اصطلاحی معنی ہے: کسی شخص کو غرر میں ڈالنا، اور "غرر" اس چیز کو کہتے ہیں جس کا انجام آدمی سے مخفی ہو[۱]۔

اس لحاظ سے "تغریر" میں "تدلیس" کے بالمقابل زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ فریب کبھی کسی عیب پر پردہ ڈال کر دیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرے ایسے طریقوں سے ہوتا ہے جن میں انجام سے واقفیت نہیں ہوتی۔

د- غش:

۵- یہ "الغش" کا اسم ہے، اور یہ "غشه" کا مصدر ہے، "غشه" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ واقعی خیر خواہانہ سلوک نہ برتے، بلکہ خلاف مصلحت چیز کو اس کے سامنے مزین کر کے پیش کرے یا مافی الضمیر کے خلاف ظاہر کرے[۲]۔

اس میں تدلیس کے مقابلے میں زیادہ عموم ہے، اس لئے کہ تدلیس کتمان عیب کے ساتھ خاص ہے۔

شرعی حکم:

۶- باتفاق فقہاء تدلیس ازروئے نص حرام ہے، بہت سی احادیث میں اس کی صراحت آئی ہے، ارشاد نبوی ہے: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما، وإن كذبا وكتما محق بركة بيعهما"[۱] (عاقدین جب تک الگ نہ ہوں ان کو خیار حاصل ہے، اگر دونوں صداقت اور حقیقت بیانی سے کام لیں تو دونوں کے لئے باعث برکت ہوگا، اور اگر دونوں کذب اور کتمان حقیقت سے کام لیں تو ان کے معاملہ کی برکت ختم کردی جائے گی)۔

نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله، ولم تزل الملائكة تلعنه"[۲] (جو آدمی کسی عیب دار چیز کو غیر عیب ظاہر کرکے فروخت کردے، وہ ہمیشہ غضب الٰہی میں رہے گا، اور ملائکہ اس پر لعنت کرتے رہیں گے)۔

حضور ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "من غشنا فليس منا"[۳] (جو ہمارے ساتھ کھوٹ کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

اسی بنا پر اگر کوئی شخص تدلیس کرے تو حاکم اس کو سزا دے گا، اس لئے کہ مدلس حق العباد اور حق اللہ دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔

معاملات میں تدلیس:

۷- فقہاء میں اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس تدلیس کی بنا پر مبیع کے ثمن میں فرق پڑے اس سے معاملات میں خیار ثابت ہوگا، مثلاً بائع بیع سے قبل بکری یا کسی جانور کا دودھ تھن میں چھوڑ دے تاکہ

---

۱ متن اللغہ ۴/ ۲۸۳، طلبۃ الطلبہ ص ۹۴، المصباح ص ۲۹۲۔

۲ القاموس، المصباح مادۂ "غش"۔

۱ حدیث: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری "الزوائد" میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں اور وہ مدلس ہیں، اس لئے یہ ضعیف ہیں۔

۳ حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مشتری کو سمجھے کہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے، یا مبیع پر کوئی اچھا رنگ و روغن چڑھا دے، ثبوت خیار کے باب میں بعض صورتوں کے اندر فقہاء کا اختلاف ہے۔

جو فقہاء تصریہ (یعنی تھن میں دودھ روک دینے) کی بنا پر مشتری کو خیار دیتے ہیں، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "من اشتری شاۃ مصراۃ فھو بخیر النظرین إن شاء أمسکھا، وإن شاء ردھا وصاعا من تمر" (جو شخص دودھ روکی ہوئی بکری خریدے اس کو دو صورتوں میں جو بہتر لگے اختیار ہے، چاہے تو بکری کو روک لے اور اگر چاہے تو بکری اور ایک صاع کھجور واپس کردے)[1]۔

اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور وہ ہر اس کام یا فعل ہے جس سے مشتری کو مبیع کے کمال کا گمان ہو جبکہ وہ اس میں فی الواقع نہ پایا جاتا ہو، اس لئے کہ خیار خاص "تصریہ" کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ "تصریہ" کے عمل میں جو دھوکہ اور فریب کا پہلو ہے اس سے متعلق ہے[2]۔

بوجہ تدلیس رد عقد کی شرط:

۸- محض تدلیس کی بنا پر خیار ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ شرط یہ ہے کہ فریق ثانی کو عقد سے قبل عیب کا علم نہ ہو، اگر علم ہو تو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خود رضامند تھا، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ عیب ظاہر نہ ہو یا اس کو جاننا آسان نہ ہو۔

خیار تدلیس ہر عقد معاوضہ میں حاصل ہوگا، مثلاً بیع، اجارہ، اقرار کا بدل صلح اور قصاص کا بدل صلح[1]۔

تدلیس قولی:

۹- معاملات میں تدلیس قولی کا حکم بھی وہی ہے جو تدلیس فعلی کا ہے، مثلاً امانات کی بیع یعنی بیع مرابحہ، بیع تولیہ اور بیع وضیعہ میں کوئی شخص غلط قیمت بتائے تو اس میں بھی خیار تدلیس ثابت ہوگا[2]۔

عقد نکاح میں تدلیس:

۱۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ عقد نکاح میں زوجین میں سے کوئی اگر دوسرے کے ساتھ تدلیس کرے، یعنی کوئی عیب چھپادے تو اس میں خیار ثابت ہوگا، اگر فریق ثانی کو بوقت عقد یا قبل از عقد وہ عیب معلوم نہ ہو، یا یہ کہ زوجین میں سے کسی نے عین بوقت عقد دوسری جانب کی کسی اچھی صفت کی شرط لگائی، مثلاً اسلام کی یا لڑکی کے باکرہ ہونے کی یا جوانی کی وغیرہ، اور شرط نہیں پائی گئی تو فریب خوردہ فریق کو دوسری جانب سے ہونے والی بدعہدی کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار ہوگا[3]۔

حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ نکاح ہوجانے کے بعد کسی عیب کی بنا پر زوجین میں سے کسی کو فسخ نکاح کا خیار حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نکاح ایک ایسا عقد ہے جو قابل فسخ نہیں ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب موت کی بنا پر منفعت کا

---

[1] حدیث: "من اشتری شاۃ مصراۃ فھو بخیر النظرین، إن شاء أمسکھا وإن شاء ردھا وصاعا من تمر لا سمراء" کی روایت مسلم ۳؍۱۱۵۹ طبع الحلبی نے کی ہے۔

[2] روضۃ الطالبین ۳؍۴۶۹، مواہب الجلیل ۴؍۴۳۳، المغنی ۴؍۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۳؍۱۲۸، الفروع ۴؍۹۳۔

[1] سابقہ مراجع، مطالب اولی النہی ۳؍۱۰۵، مغنی المحتاج ۲؍۶۴، الفروع ۴؍۹۳، ابن عابدین ۴؍۷۰، الزرقانی ۵؍۱۰۸۔

[2] روضۃ الطالبین ۳؍۴۷۰، شرح الزرقانی ۵؍۱۳۳۔

[3] روضۃ الطالبین ۷؍۱۸۳، مغنی المحتاج ۳؍۲۰۲، ۲۰۹، قلیوبی ۳؍۲۶۱، مطالب اولی النہی ۵؍۱۴۵، الزرقانی ۳؍۲۳۳، ۲۳۴، المغنی ۶؍۶۵۰۔

بالکلیہ خاتمہ فسخ نکاح کا موجب نہیں بنتا تو عیوب کی بنا پر منفعت کا نقص بدرجہ اولیٰ فسخ نکاح کا موجب نہ ہوگا، دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعد زوجین کا باہم نفع اندوز ہونا ثمرۂ عقد ہے، جبکہ واجب صرف اس پر قدرت کا پایا جانا ہے، اور وہ حاصل ہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ عورت میں کسی عیب کی بنا پر شوہر کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، البتہ عورت کو شوہر میں تین عیوب جنون، جذام اور برص میں سے کوئی عیب پائے جانے کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے اور چاہے تو اس سے علاحدگی کا مقدمہ دائر کردے، اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو شوہر میں عیب کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا دشوار ہے، جیسے کہ شوہر کے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) یا نامرد ہونے کی صورت میں عورت اپنا حق شوہر سے وصول نہیں کرسکتی ہے، (اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا)، برخلاف مرد کے کہ اس کو کسی صورت میں خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ طلاق کے ذریعہ اپنے کو ضرر سے بچا سکتا ہے[1]۔

جن عیوب کی بنا پر نکاح میں ثبوت خیار کی بات آتی ہے اس کی تفصیل کا محل "کتاب النکاح" ہے۔

فسخ نکاح کی بنا پر سقوط مہر:

۱۱- عیب کی بنا پر فسخ نکاح کے قائل تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دخول یا خلوت صحیحہ سے قبل فسخ نکاح کی صورت میں مہر ساقط ہوجائے گا۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر شوہر کے عیب کی بنا پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ خود طالب فسخ ہے، اور اگر عیب عورت میں ہو تو چونکہ سبب فسخ خود اس کے اندر موجود ہے، اس لئے گویا وہی فسخ نکاح کی ذمہ دار ہے، کیونکہ قبل از عقد اس نے اپنا عیب چھپا کر شوہر کو دھوکہ دیا تھا، (اس بنا پر اس کو کچھ نہیں ملے گا)۔

البتہ اگر عیب کا پتہ دخول کے بعد چلا، اور پھر فسخ ہو تو عورت کو مہر ملے گا، اس لئے کہ عقد کی بنا پر جو واجب مہر ہوا تھا وہ دخول کے بعد موکد ہوگیا، اس لئے مہر اس کے بعد پائی جانے والی کسی چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا[1]۔

دھوکہ باز کو دیئے ہوئے مال کی واپسی:

۱۲- عورت کے کسی عیب کی بنا پر دخول کے بعد اگر شوہر فسخ نکاح کرلے تو ادا کردہ مہر وہ دھوکہ دینے والے شخص سے واپس لے گا، خواہ یہ دھوکہ خود عورت نے دیا ہو یا اس کے وکیل یا ولی نے اس لئے کہ انہوں نے ساتھ پائے جانے والے عیب کو مخفی رکھ کر شوہر کو دھوکہ دیا، مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہی ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے[2]۔

امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ مہر کی واپسی نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد نکاح کے بعد جو جنسی منفعت شوہر کا حق تھا، وہ اس کو حاصل ہو چکا ہے، لہٰذا اب اس کے عوض کی واپسی کا اسے کوئی حق نہیں ہے، اور اگر عیب عقد کے بعد پیدا ہوا ہے تو بالیقین مہر واپس نہیں لے سکتا[3]۔

رہا یہ کہ کیا خیار عیب کی بقاء کے لئے تاخیر کی گنجائش ہے؟ اور کیا اس میں فسخ نکاح کے لئے باقاعدہ حاکم کے فیصلے کی ضرورت ہے؟ اور دھوکہ کی صورت میں پیدا ہونے والی اولاد کا حکم کیا ہے؟ ان تمام سوالات کے جوابات کے لئے "تغریر" اور "فسخ" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

[1] الہدایہ ۲؍۲۶، ۲۷، فتح القدیر ۳؍۳۳، ۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، ابن عابدین ۲؍۵۹۳۔

[1] مغنی المحتاج ۳؍۲۰۴، ۲۰۵، شرح الزرقانی ۳؍۲۴۳، ۲۴۴، المغنی ۶؍۶۵۵۔

[2] الزرقانی ۳؍۲۴۴، المغنی ۶؍۶۵۱، مغنی المحتاج ۳؍۲۰۵۔

[3] مغنی المحتاج ۳؍۲۰۵، روضۃ الطالبین ۷؍۱۸۰۔

شرط کی خلاف ورزی کے ذریعہ دھوکہ دیا گیا شخص:

۱۳ - اگر بوقت عقد زوجین میں سے ایک نے دوسرے کی جانب کسی ایسے وصف مال کی شرط لگائی جس کے فقدان سے صحت نکاح پر اثر نہیں پڑتا مثلاً لڑکی کے خوبصورت، جوان اور سالم کی شرط لگائی، یا کسی ایسے عیب کی نفی مشروط کی جس میں حق خیار نہیں ملتا، مثلاً لڑکی کے کانی یا گونگی نہ ہونے کی شرط لگائی، یا کوئی ایسی شرط لگائی جو نہ مال ہو اور نہ نقص، مثلاً لڑکی عجمی ہو، گوری ہو، گندمی ہو، وغیرہ، اور عقد کے بعد شرط نہیں پائی گئی تو نکاح درست ہوگا، مگر شرط لگانے والے عاقد کو خیار فسخ حاصل ہوگا[1]۔

جمہور کا نقطہ نظر یہی ہے، البتہ تفصیلات کے لئے "تغریر اور شرط" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں خیار ثابت نہ ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی نے عورت میں وصف مرغوب مثلاً بکارت، حسن و جمال، چستی و مستعدی یا صغر سنی کی شرط لگائی ہو، اور عقد کے بعد وہ عورت ثیبہ، بوڑھی اور بدشکل نکلے، جس کا ایک موٹا دانت بڑھا ہوا ہو، منہ سے رال ٹپک رہی ہو، موٹی ناک والی اور عقل سے محروم ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کو خیار حاصل نہ ہوگا[2]۔

مدلس کی سزا:

۱۴ - مدلس کی سزا تعزیر ہے، حاکم اپنی صوابدید سے جو مناسب سمجھے اس کو سزا دے، تاکہ وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔

"مواہب جلیل" میں امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی عیب دار چیز کو چھپا کر بیچ دے، وہ دھوکہ باز اور مدلس ہے، اس کو سزا دی جائے گی۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنے مسلمان بھائی کے ساتھ دغا کرے، دھوکہ دے یا عیب چھپا کر معاملہ کرے تو وہ معاملہ بھی رد ہے، اور اس کو سزا دینا بھی واجب ہے، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ حق ہیں، سزا دینا اللہ کا حق ہے، تاکہ لوگ حدود اللہ سے تجاوز نہ کریں، اور معاملہ رد کرنے کا حکم فریب خوردہ کا حق ہے، اس لئے دونوں اپنی جگہ مستقل ہیں، ایک کی طرف سے دوسرا کافی نہ ہوگا[1]۔

مدلس کی تعزیر کا مسئلہ اس معصیت کی طرح جس میں حد اور کفارہ نہیں ہے، ائمہ کا متفق مسئلہ ہے، (تمام ائمہ کے نزدیک مدلس کی تعزیر واجب ہے)[2]۔

---

۱ مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۸، المغنی ۶/ ۵۲۱، الزرقانی ۳/ ۲۳۸۔

۲ فتح القدیر ۳/ ۱۳۳، داراحیاء التراث العربی لبنان بیروت۔

۱ مواہب الجلیل ۴/ ۴۲۹، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

۲ قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳۔

تدمیہ

تعریف:

۱- تدمیۃ لغت میں "دمّیتہ تدمیۃ" سے ہے، اس کے معنی ہیں: میں نے اس کو مارا یہاں تک کہ اس سے خون نکل آیا، یہی معنی "أدمیتہ" کے بھی ہیں[۱]۔

اصطلاح میں "تدمیہ" کا مطلب یہ ہے کہ مقتول اپنی موت سے قبل حادثہ قتل کے بارے میں بیان دے کہ میرا خون فلاں پر ہے یا فلاں نے مجھے قتل کیا ہے۔

یہ خاص مالکیہ کی اصطلاح ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ "قسامت" کے تحت ملتا ہے، مگر ان کے یہاں اس نام کی کوئی اصطلاح نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دامیہ:

۲- "دامیۃ" اس زخم کو کہتے ہیں جو کھال کو اس قدر کمزور کردے کہ بغیر پھٹے اس سے خون جیسی چیز ٹپکے[۲]۔

یہ ان دس زخموں میں سے ایک ہے جن کے خاص نام رکھے گئے ہیں، یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے، لیکن لغوی طور پر یہ اور تدمیہ ایک ہی باب سے ہیں۔

ب- إشعار:

۳- إشعار کے معنی ہیں: ہدی کے جانور اونٹ یا گائے کو نیزہ مار کر یا تیر پھینک کر یا کسی دھاردار آلے سے زخمی کرکے خون آلود کردینا، تاکہ پتہ چلے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور لوگ اس سے تعرض نہ کریں[۱]۔

لغوی طور پر إشعار بھی خون بہانا (تدمیہ) ہے، مگر یہ مالکیہ کے اصطلاحی تدمیہ سے الگ چیز ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ نے تدمیہ کو "لوث" میں سے یعنی ایسا ثبوت تسلیم کیا ہے جس سے قسامت ثابت ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ بیان آزاد، مسلمان، عاقل، بالغ شخص کی زبان سے صادر ہو، اور اس کے بیان پر دو عادل شخص گواہی دیں، اور مقتول اپنے اقرار پر آخر دم تک قائم رہا ہو، اور اس کے جسم پر زخم موجود ہو، اس صورت میں جبکہ مذکورہ تمام قیود پائی جائیں اس کا نام "تدمیہ حمراء" ہوگا، بشرطیکہ مقتول پر زخم موجود ہو، مار یا زہر کے نشانات بھی زخم ہی کے حکم میں ہیں، تدمیہ کا اعتبار کرنا یہ امام لیث بن سعد کا قول ہے۔

مگر ان کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا یہ بیان کہ میرا خون فلاں شخص کے ذمہ ہے محض دعوی ہے اور کسی کے محض دعوی کا اعتبار نہیں، اور ثبوت دعوی کے لئے یمین کافی نہیں، بلکہ اگر منکر قسم کھالے تو دعوی رد ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی شخص موت کے وقت خون بہانے کے تعلق سے جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ ایسا وقت ہے جس میں تدرج کرنے والا پشیماں ہوتا ہے اور ظالم اپنے ظلم

۱- لسان العرب مادہ "دمی"۔

۲- جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۵۹، قواعد الأحکام ص ۲۱۵ طبع الرحاب القاسمی۔

۱- لسان العرب مادہ "شعر"۔

سے بڑھ جاتا ہے، اور چونکہ احکام کا مدار غلبہ ظن پر ہے، اور انہوں نے اس کی تائید میں ذکر کیا ہے کہ خون کے مسئلہ میں احتیاط کی وجہ سے قسامت میں پچاس تحت قسمیں رکھی گئی ہیں، علاوہ ازیں عام طور پر قاتل لوگوں کی نگاہ سے قتل کو چھپانے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے تحفظ کا تقاضا مقتول کے بیان کا معتبر ہونا ہوگا[1]۔

البتہ "تدمیہ بیضاء" جس کے ساتھ زخم یا نشان ضرب موجود نہ ہو تو مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ قابل قبول نہیں، اگر کوئی میت حالت مرض میں کہے کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے یا میرا خون فلاں کے ذمہ ہے اور اس پر نہ زخم ہو اور نہ نشان ضرب تو اس کا قول بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل "جنایات" اور "قسامت" میں ہے۔

تدیین

دیکھئے: "دیانت"۔

۱ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹۔
۲ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، شرح الزرقانی ۸/ ۵۴۔

تذفیف

تعریف:

۱- "تذفیف" (ذال اور دال کے ساتھ) لغت میں: زخمی کو قتل کرنا ہے۔ اور بعض کے نزدیک "تذفیف" کا معنی قتل میں جلدی کرنا ہے۔ کہتے ہیں: "ذففت علی القتیل" میں نے مقتول کو قتل کرنے میں جلدی کی، اور کہتے ہیں: "ذففت علی الجریح" میں نے زخمی کو قتل کرنے میں عجلت کی[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

تذفیف کے مختلف مواقع پر مختلف احکام ہیں۔

الف- جہاد کے موقع پر زخمیوں کا قتل:

۲- میدان جنگ میں کفار کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کو زندہ چھوڑنا مسلمانوں کے لئے نقصان اور کفار کے لئے تقویت کا باعث ہوگا، تفصیل کے لئے "جہاد" کی اصطلاح دیکھی جائے[3]۔

۱ لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "ذفف"، النظم المستعذب شرح غریب المہذب مع ذیل المہذب ۲/ ۲۰۹۔
۲ الاختیار ۴/ ۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۷، المہذب ۲/ ۲۰۹، المغنی ۸/ ۴۰۹۔
۳ المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۷۷، السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ لابن تیمیہ ص ۹۳ طبع روم، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۵۰۔

ب- باغی زخمیوں کا قتل:

۳- اگر باغی جنگ میں امام المسلمین سے شکست کھا جائیں اور میدان جنگ سے فرار اختیار کرلیں تو ان کے زخمیوں کا قتل جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ان کی مستقل جماعت موجود ہو تو بھاگنے والوں اور زخمیوں کا قتل جائز ہے، تاکہ وہ دوبارہ اپنی جماعت میں شامل نہ ہوسکیں، کیونکہ وہ اپنی شیرازہ بندی کرکے دوبارہ فتنہ کھڑا کرسکتے ہیں، اور اہل اسلام پر حملہ آور ہوسکتے ہیں، ان کی باقاعدہ جماعت ہونے کی صورت میں ان کے زخمیوں کا قتل محض اپنا دفاع ہوگا، اس لئے کہ اگر ان کو ختم نہیں کیا گیا تو وہ اپنی جماعت کے ساتھ مل جائیں گے اور دوبارہ مسلمانوں کے خلاف شر پر آمادہ ہوں گے[1]، البتہ اگر ان کی کوئی باقاعدہ جماعت نہ ہو تو ان کے زخمیوں کا قتل حرام ہے، اس باب میں اصل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو انہوں نے جنگ جمل کے دن جاری فرمایا تھا: "لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تقتلوا أسيراً، وإياكم والنساء وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم" (کسی بھاگنے والے کا پیچھا نہ کرو، کسی زخمی کی جان نہ مارو، کسی قیدی کو قتل نہ کرو، اور خبردار! عورتوں کے معاملے میں حد درجہ احتیاط کرو اگرچہ وہ گالیوں سے تمہاری ہتک عزت کریں، اور تمہارے امراء کو برا بھلا کہیں)۔ حنفیہ نے حضرت علیؓ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ باغیوں کی کوئی مستقل جماعت موجود نہ ہو[2]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کی رائے نقل کی ہے کہ باغی زخمیوں اور بھاگنے والوں کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ مصلحت کے مطابق جو مناسب سمجھے فیصلہ کرے، جس میں ہوائے نفس اور جذبۂ انتقام کی تسکین کا دخل نہ ہو، اگرچہ ان کی مستقل جماعت موجود ہو[1]۔

مذہب مالکی کا مدار امام کے اس آخری تیقن پر ہے کہ یہ زخمی پھر باغیوں کے ساتھ شامل ہوجائیں گے یا اس حادثہ سے سبق لیتے ہوئے امام کی اطاعت کرکے فرمانبردار مسلمانوں کی صف میں آجائیں گے، اگر امام کو اطمینان ہو کہ اب یہ بغاوت نہیں کریں گے تو شکست خوردہ لوگوں کا پیچھا کرنا یا ان کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز نہیں، البتہ اگر امام کو ان کے باغیانہ مزاج کے بارے میں اطمینان نہ ہو تو شکست کھا کر بھاگنے والوں کا پیچھا بھی کیا جائے گا، اور ان کے زخمیوں کو قتل بھی کیا جائے گا، حصول مقصد کے لئے جنگی مصالح کا جو تقاضا ہو اس پر عمل کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ نے کسی ایسی جماعت کے وجود کی شرط نہیں لگائی جہاں یہ سمٹ کر جاسکتے ہوں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بنیاد مصلحت ہے[3]۔ تفصیل "بغاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغیوں کی جماعت ان سے کافی دور ہو، جہاں یہ سمٹ کر جاسکتے ہوں، یعنی جنگ جاری رہتے ہوئے عادتاً اس جماعت کا ان تک پہنچنا متوقع نہ ہو یا یہ کہ غالب گمان ہو کہ وہ اس تک نہیں پہنچ سکتے تو ان کے زخمیوں کا قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے شر کا خوف نہیں ہے، البتہ اگر امید ہو کہ یہ تیاری کرکے دوبارہ جنگ کے لئے آئیں گے تو ان کو قتل کردیا جائے گا، اور اگر ان کی جماعت قریب ہو، جو عادتاً جنگ جاری رہتے ہوئے ان

---

۱ البدائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، فتح القدیر ۴/ [illegible]۔

۲ فتح القدیر ۴/ [illegible] طبع بولاق۔

---

۱ حاشیہ رد المحتار ۳/ ۳۱۵۔

۲ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰ طبع عیسیٰ الحلبی۔

۳ الشرح الصغیر مع حاشیہ [illegible] ۴/ ۴۲۹۔

ن مدد کرسکتی ہو تو بھاگتے ہوئے باغیوں کا پیچھا کرنا بھی جائز ہے، اور ان کے زخمیوں کا قتل بھی[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باغی جنگ چھوڑ کر اطاعت کے لئے آمادہ ہوں یا ہتھیار ڈال دیں یا شکست کھا جائیں، خواہ ان کی جماعت ہو یا نہ ہو یا یہ کہ زخمیوں یا بیماریوں کی وجہ سے وہ مجبور ہو جائیں تو ان کے زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا[2]، بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں[3]۔

ابن قدامہ اور بعض شافعیہ نے ان آثار و روایات کا ذکر کیا ہے جن میں بھاگنے والوں اور زخمیوں کے قتل کی ممانعت آئی ہے، مثلاً حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے جنگ جمل کے دن اعلان فرمایا: "لایدفف علی جریح" (کسی زخمی کو قتل نہ کیا جائے)، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں: "أن النبي ﷺ قال: یا ابن مسعود أتدري ما حکم الله فیمن بغی من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله و رسوله أعلم، قال: فإن حکم الله فیهم أن لا یتبع مدبرهم، ولا یقتل أسیرهم، ولا یدفف علی جریحهم"[4] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے ابن مسعود! کیا تم جانتے ہو کہ اس امت کے باغیوں کے بارے میں اللہ کا حکم کیا ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کے بارے میں حکم خداوندی یہ ہے کہ بھاگنے والوں کا پیچھا نہ کیا جائے، ان کے قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے اور ان کے زخمیوں کی جان نہ لی جائے)۔ ممانعت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ باغیوں سے جنگ کا مقصد قتل نہیں بلکہ ان کا دفاع اور اطاعت کی طرف ان کو موڑنا ہے، اس لئے بلا ضرورت ان کے قتل کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے: "بغاۃ" کی اصطلاح۔

ج- حکم شرعی کے مطابق ذبح کردہ جانور کی تذفیف:

۴- ذبح کی ایک صورت شکار کو تیر پھینک کر مارنا ہے، اگر کسی نے کسی شکار کے جانور پر تیر چلایا، پھر زخمی حالت میں وہ جانور مل گیا، جس میں خاصی حیات باقی تھی تو وہ جانور بغیر ذبح کے حلال نہ ہوگا، لیکن اگر اس میں صرف اتنی حرکت باقی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے تو جمہور کے نزدیک وہ حلال ہے، اگرچہ اس کی موت کے لئے مزید کوئی عمل نہ کیا جائے، اس لئے کہ مذبوح کی حرکت ان کے نزدیک زندگی نہیں مانی جاتی۔ حصکفی نے امام ابوحنیفہ کا نقطہ نظر یہ نقل کیا ہے کہ مذکورہ جانور بھی اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک باقاعدہ ذبح کے ذریعہ اس کو موت تک نہ پہنچایا جائے، اس لئے کہ مذبوح کی حرکت بھی ان کے نزدیک زندگی ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے منقول روایت میں راجح روایت یہ ہے کہ ان کی رائے بھی جمہور کے مطابق ہے[1]۔

تفصیل "صید" اور "ذبائح" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

[1] نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۱، ۳۸۵، المہذب ۲/ ۲۲۲ طبع دارالمعرفہ بیروت لبنان۔

[2] المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۴، ۵۰۔

[3] المہذب ۲/ ۲۰۹۔

[4] حدیث: "یا ابن مسعود..." کی روایت حاکم ۲/ ۱۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ نافع سے روایت کرنے والے کوثر بن حکیم متروک ہیں۔ بیہقی نے بھی السنن الکبری ۸/ ۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ میں اس روایت کو معلقاً ذکر کیا ہے۔

[1] روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، الاختیار ۵/ ۹، التاج والاکلیل ۳/ ۲۰۵، ۲۰۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۵۳-۵۵۵، الوجیز ۲/ ۲۲۲ طبع المعرفہ بیروت لبنان۔

تذکر

تعریف:

۱- "تذکیر" اور "تذکر" دونوں کا مادہ "ذکر" ہے جو "نسی" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "ذکرت الشئ بعد نسیان" مجھے وہ چیز بھول جانے کے بعد یاد آگئی، "ذکرته بلسانی وقلبی" میں نے اس کو اپنی زبان اور دل سے یاد کیا ہے، "تذکرته" میں نے اس کو یاد کیا، "أذکرته غیری" اور "ذکرته تذکیرا"[۱] کا معنی ہے: میں نے اس کی یاد دوسرے کو دلائی۔

اصطلاح شرع میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سہو:

۲- لغت میں سہو کے معنی ہیں: بھول جانا، کسی چیز سے غافل ہوجانا، دھیان دوسری طرف ہٹ جانا "نماز میں سہو کا مطلب ہے: نماز کی کسی چیز سے غافل ہونا، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ "سہو" اگر "من" کے صلہ کے ساتھ مستعمل ہو، "السهو من الشئ" تو اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو بھولنے میں چھوڑ دینا، اور اگر "عن" کے ساتھ مستعمل ہو: "السهو عن الشئ" تو اس کا مطلب ہے: جان کر چھوڑ دینا[۱]، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: "الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ"[۲] (جو اپنی نماز کو بھلا بیٹھتے ہیں)۔

اور اصطلاح میں صاحب "مواقف" کے بیان کے مطابق "سہو" نام ہے: ذہن کی قوت مدرکہ سے صورت کے زائل ہوجانے کا، جبکہ حافظہ میں وہ صورت موجود ہو[۳]، ایک قول یہ ہے کہ سہو کسی چیز سے اس معمولی غفلت کا نام ہے جو ذرا سی تنبیہ سے زائل ہوجائے[۴]۔

"المصباح" میں ہے کہ "سہو" اس غفلت کا نام ہے جو تنبیہ کے باوجود زائل نہ ہو۔

ب- نسیان:

۳- "نسیان" "ذکر" اور "حفظ" کی ضد ہے، بولتے ہیں: "نسیه نسیاً و نسیاناً" یعنی اس نے اس کو غفلت اور بھول کی وجہ سے چھوڑ دیا، اور مجازاً اس کا اطلاق جان بوجھ کر چھوڑنے پر بھی ہوتا ہے، یہ آیت کریمہ اسی معنی میں ہے: "نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ"[۵] (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، یعنی ان لوگوں نے حد کا حکم چھوڑ دیا، اس لئے اللہ نے بھی ان کو اپنی رحمتوں سے محروم کردیا، بولتے ہیں: "رجل نسیان" بہت زیادہ بھولنے والا اور غافل شخص[۶]۔

"نسیان" کا اصطلاحی مفہوم ہے: کسی چیز سے ایسی غفلت جو معمولی تنبیہ سے دور نہ ہو، اس لئے کہ نسیان میں صورت شی "مدرکہ"

---

۱ لسان العرب، المصباح مادہ: "ذکر"۔

---

۱ لسان العرب، المصباح مادہ: "سہو"۔
۲ سورہ ماعون/۵۔
۳ الشرح مسلم علی النہایہ ۲/ ۱۲۔
۴ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۹۵ طبع دار احیاء التراث العربی لبنان، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۔
۵ سورۂ توبہ/ ۶۷۔
۶ لسان العرب مادہ: "نسی"۔

اور حافظہ" دونوں سے غائب ہو جاتی ہے، اور نئے سبب کی ضرورت ہوتی ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

نماز میں بھول کر رکھنے کا حکم:

۴- حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز میں بھول کر کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، چاہے کتنا ہی کھا لے [۲]، استدلال اس حدیث سے ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه" [۳] (بیشک اللہ نے میری امت سے خطا اور نسیان اور اضطراری افعال کو معاف کر دیا ہے)۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نماز میں بھول کر تھوڑا سا کھانا بھی نماز کو باطل کر دیتا ہے [۴]۔

شافعیہ نے قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک بھول کر قلیل مقدار میں کھانے سے نماز باطل نہیں ہوتی [۵]۔

تفصیل "صلاۃ" اور "نسیان" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نماز میں امام کا سہو:

۵- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو دو عادل شخص یہ خبر دیں کہ نماز پوری نہیں ہوئی تو امام کے شک کا اعتبار نہ ہوگا، اور امام پر ان دونوں کی خبر کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا، اور اگر صرف ایک عادل شخص نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے مثلاً چار رکعت والی نماز کے بارے میں بتائے کہ چار رکعت نہیں ہوئی، اور امام کو اس شخص کے صدق و کذب میں شک ہو تو احتیاطاً نماز کا اعادہ کر لے، لیکن اگر اس کے کذب کا یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں، اگر رکعتوں کی تعداد کے بارے میں امام و قوم کے درمیان اختلاف ہو جائے، اور امام کو اپنے صحیح ہونے کا یقین ہو تو اعادہ نہ کرے، اور یقین نہ ہو تو مقتدیوں کے بیان کے مطابق اعادہ کرے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اتنی بڑی جماعت جس کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو، اگر نماز کے ناقص یا مکمل ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق عمل کرنا امام پر واجب ہے، خواہ یہ خبر دینے والے لوگ اس کے مقتدی ہوں یا نہ ہوں، اور چاہے اس کے کذب کا اس کو یقین ہو، اور اگر دو یا دو سے زائد عادل اشخاص خبر دیں تو ان کی خبر پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ اس کے کذب کا یقین نہ ہو، اور وہ اس نماز میں امام کے ساتھ شامل رہے ہوں، اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل نہ رہے ہوں تو ان کی خبر پر عمل نہیں کرے گا، بلکہ امام اپنے یقین کے مطابق عمل کرے گا۔

منفرد اور مقتدی دو عادل اشخاص کی خبر کی بنا پر اپنی نماز نہیں لوٹائیں گے۔ اگر امام کو کوئی شخص نماز کے مکمل ہونے کی خبر دے تو محض اس کی خبر پر امام اعتماد نہ کرے، بلکہ اپنے یقین کو بنیاد بنائے، لیکن اگر نماز کے ناقص ہونے کی خبر دے تو اس کی خبر کے مطابق نماز کو لوٹا لے [۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام کو اگر شک ہو کہ تین رکعت پڑھی یا چار رکعت؟ تو وہ تین عدد پر عمل کرے، کسی کی خبر پر عمل نہ کرے، چاہے ایک جم غفیر خبر دے جو اس کی نماز کی نگرانی کر رہا ہو، شافعیہ کے

۱ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۵ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۳، الشرح الصغیر علی النہایہ ۲/ ۱۲۔

۲ المغنی ۲/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۹۔

۳ حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ..." کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، علامہ نووی نے اس کی روایت کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی المقاصد الحسنہ (ص ۲۳۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں مذکور ہے۔

۴ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۸۔

۵ روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۶۔

۱ حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۲۔

۲ المدونۃ الکبری ۱/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۳۔

ر دیک اں سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر مقتدیوں نے دی ہو یا غیر مقتدیوں نے ۔

اں کا ستدلال یک حدیث سے ہے: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا؟ فليطرح الشک وليبن على ما استيقن" [۲] (جب تم میں سے کسی کو پنی نماز میں شک ہو جا ے، ور سے یاد نہ رہے کہ تیں رعت نماز پڑھی یا چار رعت؟ تو چاہیے کہ شک کو نظر ند از کر کے پنے یقین پر بنا کرے)۔

دو یدیں کے قصہ میں حضور کرم ﷺ ور صحابہ کے درمیاں ہونے والی بات چیت ور آپ ﷺ کے نماز ں تکمیل کے عمل ں توجیہ شافعیہ نے یہ ں ہے کہ اں موقع پر حضور ﷺ نے نماز ں تکمیل محض دوسروں ں خبر پر یقین کر کے نہیں ں، بلکہ صحابہ سے گفتگو کے بعد آپ ﷺ کو خود یاد آ گیا تھا، یا اں بنا پر آپ ﷺ نے اں ں خبر پر یقین کر لیا تھا کہ خبر دینے و لے صحابہ ں تعداد حدِ تو اتر تک پہنچ گئی تھی، جو یقینی یعنی علم ضر وری کا فائدہ دیتی ہے [۳] ۔

حنابلہ ں ر ے یہ ہے کہ گر دو ں نماز دو اشخاص تسبیح کے ذریعہ امام کو یاد دلائیں تو ں ں یاد دہانی معتبر ہے، ور اں کو قبول کرنا ور چھوٹے ہوئے عمل ں تلافی کرنا امام پر لازم ہے، خواہ امام کے غالب گماں میں اں دونوں ں یاد دہانی درست ہو یا نہ ہو، اں لئے کہ دو یدین کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت دو یدیں ں خبر کے بعد حضرت صدیق کبرؓ ور فاروق عظمؓ سے دریافت فرمایا: "أحق ما قال ذو اليدين؟" (کیا دو یدیں کا کہنا درست ہے؟)

تو اں دونوں حضرت نے حضرت دو یدیں ں تصدیق ں، جبکہ آپ کو دو یدیں کے قول ں صحت پر شک تھا، جس ں دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ں ں بات کو غلط سمجھتے ہوئے دونوں حضرت سے ں ں بات ں صحت کے بارے میں دریافت فرمایا ، دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور کرم ﷺ نے امام ں یاد دہانی کے لئے تسبیح کا حکم دیا ہے تاکہ امام اں کے مطابق عمل کرے [۲] ، اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ ں روایت ہے: "أن النبي ﷺ صلى فزاد أو نقص" الحدیث (نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی جس میں کمی یا بیشی ہوگئی)، سی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے رشاد فرمایا: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني" [۳] (میں بھی انساں ہوں، تمہاری طرح میں بھی بھولتا ہوں، اں لئے جب بھول جاؤں تو مجھے یاد دلا دو)، ور گر صرف یک شخص تسبیح کے ذریعہ تنبیہ کرے تو محض اں کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا، البتہ گر امام کو اں ں سچائی کا گماں غالب ہو تو پنے غلبہ گماں ں بنا پر عمل کرے گا نہ کہ دوسرے ں تنبیہ پر، اں لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تنہا حضرت دو یدیں کے قول کو قبول نہیں فرمایا، ور گر بہت سے فاسق تنبیہ کریں تو اں ں تنبیہ پر عمل نہیں کیا جائے گا، اں لئے کہ حکام شرع میں فاسق کا قول معتبر نہیں [۴] ۔

روضۃ الطالبین ۱ / ۳۰۹، حاشیۃ الجمل ۱ / ۴۵۲، ۴۵۵۔

۲ حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى" ں روایت مسلم (۱ / ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے ں ہے۔

۳ روضۃ الطالبین۔

حدیث: "ذي اليدين" ں روایت بخاری نے (فتح ۳ / ۹۹ طبع السلفیہ) ور مسلم (۱ / ۴۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے ں ہے۔

۲ حدیث: "التسبيح للرجال والتصفيق للنساء" ں روایت بخاری (فتح ۳ / ۷۷ طبع السلفیہ) نے ں ہے۔

۳ حدیث: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون" ں روایت مسلم (۱ / ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے ں ہے۔

۴ المغنی لابن قدامہ ۲ / ۳۰۔

روزہ کی حالت میں بھول سے کھالینا:

٦- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص روزہ میں کھالے یا پی لے پھر اسے یاد آئے اور بقیہ پورے دن کھانے پینے سے پرہیز کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قال "من أكل ناسيا وهو صائم، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه" (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے)

اور ایک روایت میں ہے: "من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله" (جو شخص بھول کر کھالے یا پی لے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ تو رزق ہے جو اللہ نے اسے کھلایا ہے)۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے: "لا شيء على من أكل ناسيا وهو صائم" (جو شخص حالت روزہ میں بھول کر کھالے اس پر کچھ واجب نہیں)۔

دوسرے اس وجہ سے کہ روزہ حرمت وصفت والی عبادت ہے، اس لئے اس میں وہ چیز ممنوع ہے جس کے عمد اور سہو کا حکم جداگانہ ہو، جیسے کہ نماز میں ہے، حضرت ابوہریرہؓ، طاؤس، اوزاعی، ثوری اور اسحاق کی رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء نے کھانے یا پینے میں "قدر قلیل" کی شرط لگائی ہے، یعنی اگر زیادہ کھالے یا پئے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی بھول کر بھی کھالے یا پی لے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

قاضی کو جب اپنی بھول ہو فیصلہ یاد آجائے:

٧- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قاضی کو اگر کوئی ایسی تحریر ملے جس میں اس کا فیصلہ درج ہو تو اس تحریر پر اعتماد کر کے فیصلہ کے نفاذ کا حکم اس وقت تک نہیں دے گا جب تک کہ قاضی کو اپنا فیصلہ بطور خود یاد نہ آجائے، اس لئے کہ اس وقت یہ ایسے حاکم کا فیصلہ ہوگا جس کو خود اپنے فیصلے کا علم نہ ہو۔

نیز جعلی دستخط یا جعلی مہر کا امکان ہے، اس لئے بغیر بینہ کے وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، جیسے کہ کسی قاضی کو اپنے پیشرو قاضی کا کوئی فیصلہ ملے تو بغیر بینہ کے قابل اعتماد نہیں، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک یہی ہے[1]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ فیصلہ خود اس کے پاس یا اس کے زیر انتظام ہو تو اس تحریر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی تبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔ حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی اپنی تحریر پہچان لے تو چاہے واقعہ یاد نہ آئے اس تحریر پر عمل کرنے کی اجازت ہے، اگرچہ تحریر خود اس کے قبضہ میں نہ ہو، اس لئے کہ اس طرح کے واقعات میں غلطی کا امکان بہت کم ہے، رہا یہ احتمال کہ تحریر میں کچھ ردوبدل کر دیا گیا ہوگا تو اس کی تحقیق ممکن ہے، ایک تحریر سے دوسری تحریر کی مکمل یکسانیت بہت کم ہوتی ہے، اس لئے اگر یقین ہو کہ یہ تحریر اس کی

حدیث: "من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه..." کی روایت بخاری (فتح ٤/١٥٥ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور حدیث: "من أكل أو شرب ناسيا..." کی روایت ترمذی (٣/١٠٠ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

[1] رد المحتار علی الدر المختار ٤/٣٩٣ اور اس کے بعد کے صفحات مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٤/١٥١، نہایۃ المحتاج ٨/٢٤٩، المغنی ٩/٤١۔

[2] قلیوبی ٤/٣٠٢، روضۃ الطالبین ١١/١٥٧، حاشیہ ابن عابدین ٤/٥٠٣، المغنی لابن قدامہ ٩/٦٧۔

ں ہے تو اں پر عتماد درست ہے، اں ر ے میں لوگوں کے ے سانی ہے ۔

گر دو عادں شخاص قاضی کے پں گواہی دیں کہ یہ فیصد اسی کا ہے، گر قاضی کوخود یاد نہ ہو تو اں دونوں کے قوں پر عمل کر نے کے سسے میں فقہاء کا ستلاف ہے۔

مالکیہ، امام احمد ور امام محمد ں حسن ں ر ے میں اں شہادت پر عمل ور فیصد کا نفاذ لازم ہے، اں حضرت کا کہنا ہے کہ گر قاضی کے پں پیشرو قاضی کے کسی فیصد ں شہادت دو عادں شخاص دیں تو اں ں شہادت قبوں کر ے گا، سی طرح گر خود سی کے فیصے ں شہادت دیں تو قبوں کر ے گا، دوسر ے اں ے کہ دونوں شاہد وں نے یک حاکم کے فیصے کے متعلق شہادت دی ہے، اں ے اں کی شہادت قبوں کرنا واجب ہے [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں ں شہادت پر اں وقت تک عمل نہیں کر ے گا جب تک کہ قاضی کوخود یاد نہ جا ے [۳]۔

شاہد کا پنی شہادت کو یاد رنا ور یاد نہ رنا:

۸- گر شاہد کو پنی تحریر میں کوئی یسی شہادت ملے جو اں نے کسی قاضی کے پں دی تھی، ور واقعہ ں کے ذہن میں محفوظ نہ ہو تو مالکیہ ور شافعیہ کے زد یک وہ اں کے مضموں ں شہادت واقعہ کے یاد نے سے قبل نہ دے، گر چہ وہ تحریر اں کے پں محفوظ ہو، اں ے کہ جعل سازی کا مکان موجود ہے، امام احمد کی یک روایت یہی ہے [۴]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ گر وہ پنی تحریر پہچان لے تو گواہی دے، حنفیہ میں امام ابو یوسف ں ر ے یہی ہے ۔

راوی کا پنی روایت کے تعلق سے حفظ ونسیان:

۹- کسی شخص کو پنے پں محفوظ تحریر میں کوئی لکھی ہوئی حدیث ملے تو اں تحریر پر عتماد کر تے ہوئے اں حدیث ں روایت جائز ہے، علماء سلف وخلف کا اں پر عمل رہا ہے، روایت کے باب میں کبھی چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے، اں ے کہ روایت عورت ور غلام کی طرف سے بھی قبوں کر لی جاتی ہے، جبکہ شہادت میں تنی نرمی نہیں ہے [۲]، یہ شافعیہ کا نقطہ نظر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یسی روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اں ے کہ یک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہو سکتی ہے، صاحبین کو اں سے ستلاف ہے [۳]۔

تذکیر

دیکھئے: "تذکر"۔

حاشیہ بن عابدین ۴؍ ۳۵۴ طبع دار حیاء التراث العربی بیروت۔
۲ مغنی ۹؍ ۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۵۹۔
۳ قلیوبی ۴؍ ۳۰۴، ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۱۱؍ ۵۹۔
۴ روضۃ الطالبین ۱۱؍ ۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۱۹۳۔

مغنی ۹؍ ۱۹۰، ابن عابدین ۴؍ ۳۵۷۔
۲ نہایۃ المحتاج ۸؍ ۲۹۸، روضۃ الطالبین ۱۱؍ ۵۷۔
۳ ابن عابدین ۴؍ ۳۵۷۔

تذکیہ

تعریف:

۱- لغت میں "تذکیہ" "ذکی" کا مصدر ہے، اس کا اسم "ذکاۃ" ہے، اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو مکمل کرنا، ذبح کرنا، درج ذیل حدیث میں یہی معنی ہیں: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمه"[1] (ماں کا ذبح کرنا اس کے پیٹ میں موجود بچہ کا ذبح کرنا بھی ہے)۔

اصطلاح میں تذکیہ اس سبب و عمل کا نام ہے جس کے ذریعہ سے اختیاری عمل سے خشکی کے جانور کا کھانا حلال کیا جائے[2]۔

یہ تعریف جمہور کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک "تذکیہ" اس شرعی عمل کا نام ہے جس کے ذریعہ جانور کی طہارت قائم رہے، اگر جانور ماکول ہو تو اس کا کھانا حلال ہو، اور غیر ماکول ہو تو اس کی کھال اور بال سے انتفاع حلال ہو[3]۔

۱ المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "ذکی"، القرطبی ۶/ ۵۲، ۵۳۔
حدیث: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمه" کی روایت احمد (۳/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، منذری نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۹۹ طبع المجلس العلمی میں ہے۔
۲ الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۰۳۔
۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵، الاختیار ۵/ ۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۹، القلیوبی ۴/ ۲۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷۳-۵۷۵۔

تذکیہ کی قسمیں:

تذکیہ ایک عام لفظ ہے جس میں ذبح، نحر، عقر اور صید سب داخل ہیں، ان الفاظ کی الگ الگ تشریح درج ذیل ہے:

الف- ذبح:

۲- ذبح کے لغوی معنی ہیں: "چاک کرنا"۔

اور فقہاء کے نزدیک ذبح کی تعریف ہے: "حلق کے اندرونی حصے کو گردن اور سر کے درمیانی جوڑ سے کاٹنا"[1]۔ "ذبح" کا لفظ ذبح اختیاری کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ "تذکیہ" کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تذکیہ کا استعمال ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

ب- نحر:

۳- جانور کو نحر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے منحر میں نیزہ مارا جائے، اس طرح کہ سینہ کے اوپری حصے میں حلق سے نیزہ دیا جائے، "مغنی" میں "نحر" کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ جانور کو نیزہ وغیرہ جیسی کسی آلے سے گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان گڑھے میں مار کر کاٹا جائے، اس طرح "نحر" سینہ کے پاس گردن کے نچلے حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے، اسی سے نحر اور ذبح کا فرق واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ ذبح گردن کے اوپری حصے کی رگیں کاٹنے کا نام ہے۔

نحر ذبح اختیاری کی ایک قسم ہے[2]۔

۱ الکلیات لابی البقاء، ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، اور سابقہ مراجع۔
۲ المغنی ۸/ ۵۷۱، ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۹، القلیوبی ۴/ ۲۴۲۔

ج-عقر:

۴-"عقر" کے معنی ہیں: زخمی کرنا۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ کسی بے قابو جانور کو ہیر دینا جیسے کسی آلے سے بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے ذبح کرنے کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس سے عقر کا ذبح اور نحر سے مختلف ہونا واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ذبح اور نحر ذبح اختیاری ہیں، اور عقر ذبح اضطراری۔

د-صید:

۵-"صید" کے معنی ہیں: خشکی میں رہنے والے کسی وحشی جانور کو تیر یا شکاری کتے یا شکرہ وغیرہ کے ذریعہ جان سے مارنا[۳]۔

اجمالی حکم:

۶-"تذکیہ" ذبح کے لائق کسی بھی جانور کے گوشت کی حلت کا سبب بنتا ہے، خواہ یہ ذبح کے ذریعہ عمل میں آئے یا نحر یا عقر کے ذریعہ۔

البتہ جو جانور ذبح کے لائق نہ ہو، مثلاً مچھلی اور ٹڈی وہ بلا ذبح ہی حلال ہے[۳]۔

ذبح کرنے والے شخص کے لئے فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ اس کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ ذبح کرنے والا اہل تمیز میں سے ہو، تاکہ تسمیہ اور ذبح کی حقیقت کا ادراک کر سکے، شافعیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے مگر ان کے قول ظاہر میں تمیز کی شرط نہیں ہے۔

۷-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بوقت ذبح تسمیہ بھی شرط ہے، نسیان کی صورت کا استثناء ہے[۱]، شافعیہ بوقت ذبح تسمیہ کے استحباب کے قائل ہیں[۲]۔

ذبح ہر دھار دار زخمی کرنے والے آلے مثلاً لوہا، تانبا، سونا، لکڑی، پتھر اور شیشہ سے درست ہے، جسم میں لگے ہوئے ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاتفاق جائز نہیں[۳]۔

اور اگر یہ جسم سے الگ ہو چکے ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "ذبائح" کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۸-فقہاء نے احکام ذبح کا ذکر "صید"، "ذبائح" اور "اضحیہ" کے ابواب میں کیا ہے، مالکیہ کے یہاں یہ ذکر "باب الذکاۃ" کے تحت آیا ہے۔

۱ ابن عابدین ۵/ ۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۰، القلیوبی ۴/ ۲۴۰۔

۲ بدائع ۵/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۹، المقنع ۳/ ۵۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۔

۳ ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۹، قلیوبی ۴/ ۲۴۰۔

۱ ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۹، القلیوبی ۴/ ۲۴۰، المغنی ۸/ ۵۷۳، ۵۸۱۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۲، المغنی ۸/ ۵۸۱۔

۳ القلیوبی ۴/ ۲۴۳۔

۴ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۷۳۔

تراب

تعریف:

۱ - "تراب" کے معنی ہیں: زمین کے اوپر کا وہ حصہ جو نرم ہو، "المعجم الوسيط" میں یہی تعریف دی گئی ہے، یہ اسم جنس ہے، مبرد کہتے ہیں کہ یہ جمع ہے، اس کا واحد "ترابة" ہے، اس کی جمع "أتربة وتربان" آتی ہے، "تربة الأرض" کے معنی ہیں: زمین کا ظاہری حصہ، "أتربت الشيء" یعنی میں نے اس چیز پر مٹی ڈالی، "تربته تتريباً فتترب" میں نے اس کو خاک آلود کیا، پس وہ خاک آلود ہوگیا، جب آدمی محتاج ہوجاتا ہے تو بولتے ہیں: "ترب الرجل" وہ شخص محتاج ہوگیا، گویا بوجہ غربت خاک سے لگ گیا، حدیث میں ہے: "فاظفر بذات الدين تربت يداك" (یعنی دیندار عورت کا انتخاب کر کے کامیابی حاصل کرو، تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)، اس سے مراد بددعا نہیں ہے، بلکہ ابھارنا اور آمادہ کرنا ہے، بولتے ہیں: "أترب الرجل" وہ شخص مستغنی ہوگیا، یعنی گویا اس کو مٹی کے بقدر مال حاصل ہوگیا[2]۔

علمی وفنی اصطلاح میں تراب سطح زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جس میں ترکیبی یکسانیت موجود ہو، یا اس حصے کو کہتے ہیں جس پر آلات زراعت چلتے ہوں[3]۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں تراب ایک ہی معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

تیمم کے باب میں فقہاء نے جو گفتگو کی ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ریت اور پتھر کے ریزے تراب میں داخل نہیں ہیں، اگرچہ بعض مذاہب میں ان کو مٹی کے حکم میں رکھا گیا ہے[4]۔

متعلقہ الفاظ:

صعید:

۲ - "صعید" سطح زمین کو کہتے ہیں، خواہ وہ مٹی ہو یا نہ ہو، زجاج کہتے ہیں کہ میرے علم میں اس باب میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[5]۔

اس طرح "صعید" میں تراب سے زیادہ عموم ہے۔

شرعی حکم:

الف - مٹی اور تیمم:

۳ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمم اس پاک مٹی سے درست ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[6] (تو پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، نیز ارشاد نبوی ہے: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً

---

۱ حدیث: "فاظفر بذات الدين ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادہ "ترب"۔

۳ مصطلحات العلمیہ ملحق لسان العرب طبع بیروت مادہ "ترب"۔

۴ حاشیہ قلیوبی ۱/ ۸۶۔

۵ المصباح المنیر، المغرب مادہ "صعد"۔

۶ سورۂ مائدہ/ ۶۔

تراب ۴

ومسجدا، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة"[1] (مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے قبل کسی کو نہیں دی گئیں: ہر نبی خاص کر اپنی قوم کے لئے بھیجا جاتا تھا، اور میں ہر سرخ وسیاہ کے لئے بھیجا گیا ہوں، میرے لئے اموال غنیمت حلال کئے گئے ہیں، مجھ سے قبل کسی کے لئے حلال نہیں کئے گئے، میرے لئے روئے زمین پاک اور پاک کرنے والی اور سجدہ گاہ بنادی گئی، اس لئے کسی شخص کے لئے نماز کا جب بھی وقت آجائے نماز ادا کرے خواہ وہ کہیں بھی ہو، ایک مہینے کی مسافت تک رعب سے میری مدد کی گئی، اور مجھے شفاعت دی گئی)۔

مٹی کے علاوہ زمین کی جنس کی دوسری چیزوں مثلاً چونا، پتھر، ریت، سنگریزہ، گیلی مٹی اور گچ وغیرہ کی دیوار، اس قسم کی اور چیزیں ان سے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ مذکورہ چیزوں سے تیمم کی صحت کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ صرف ایسی پاک مٹی سے تیمم کو درست قرار دیتے ہیں جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اسی طرح اگر ریت میں غبار موجود ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس سے بھی تیمم جائز ہے، حنابلہ میں قاضی کا قول بھی یہی ہے[2]۔

تفصیل کے لئے "تیمم" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- مٹی اور ازالۂ نجاست:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کتا، خنزیر یا ان دونوں یا ایک سے پیدا ہونے والی کسی چیز کے لگنے کی وجہ سے اگر کوئی چیز نجس ہو جائے تو سات بار دھویا جائے گا جس میں ایک بار مٹی سے دھونا ہوگا، خواہ وہ لگنے والی چیز لعاب ہو یا پیشاب یا دوسری رطوبتیں، یہی حکم ان کے خشک اجزاء کا ہے جب وہ کسی گیلی چیز میں لگ جائیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات، أولاهن بالتراب"[1] (تم میں سے کسی کے برتن میں اگر کتا منہ ڈال دے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سات بار اس کو دھوئے، جس میں پہلی بار مٹی سے دھوئے، ایک روایت میں ہے: "أخراهن بالتراب" (آخری بار مٹی سے دھوئے) ایک اور روایت میں ہے: "وعفروه الثامنة بالتراب" (آٹھویں بار اس کو مٹی سے رگڑو)۔

اسی حکم میں خنزیر بھی داخل ہے، اس لئے کہ خنزیر تو کتا سے بھی بدتر جانور ہے[2]، اسی بناء پر اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "أو لحم خنزير فإنه رجس"[3] (یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ کتا اور خنزیر کی نجاست کو آٹھ بار دھونا واجب ہے، جس میں ایک بار مٹی سے دھونا شامل ہے، حضرت حسن بصری بھی اسی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ بعض روایت حدیث میں حضور اکرم ﷺ کا یہ فرمان منقول ہے: "وعفروه

---

۱ حدیث: "أعطيت خمسا ..." کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۰) طبع الحلبی نے کی ہے۔

۲ بدائع الصنائع ۱/ ۵۳، تبیین الحقائق ۱/ ۳۸، البحر الرائق ۱/ ۱۵۳، القوانین الفقہیہ ص ۳۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۹۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۴، الفروع ۱/ ۲۲۳۔

۱ حدیث: "طهور إناء أحدكم ..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴، ۲۳۵) طبع الحلبی نے کی ہے۔

۲ مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۴، سبل السلام ۱/ ۳۵۔

۳ سورۂ انعام / ۱۴۵۔

الثامنة بالتراب" (ور ٹھویں ب ر اں کو ٹی سے رگڑ و) مگر اس میں شرط یہ ہے کہ ٹی پور ے محل نجاست پر لگائی جائے، اسی طرح مٹی پاک ہو ور تی ہو جو پانی کو گدلا کر دے، (اس میں ترتیب شرط نہیں ہے)، سات ب ر میں سے کسی ب ر میں سے بھی ٹی لگائی جائے تو کافی ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ خری ب ر نہ ہو، گر پہلی ب ر ٹی کا ستعم ل ہو تو زیادہ بہتر ہے [۲]۔

قول اظہر کے مطابق دو طہارتوں کو جمع کرنے کی غرض سے پانی کے ساتھ ٹی کا ستعم ل متعین ہے، ٹی کے علاوہ کوئی دوسری چیز مثلاً صابن ور اشن ن وغیرہ کافی نہیں ہے، قول اظہر کے ب لمقابل یک دوسرا قول یہ ہے کہ ٹی متعین نہیں ہے، بلکہ مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام بن سکتی ہیں، یہاں یک تیسری ر ے یہ ہے کہ ٹی نہ ملنے کی صورت میں بوجہ ضرورت مذکورہ چیزیں اس کے قائم مقام ہو سکتی ہیں، ٹی کے موجود ہونے کی صورت میں نہیں، چوتھا قول یہ ہے کہ جہاں مٹی کا ستعم ل صفائی ستھرائی کے نقطہ نظر سے من سب نہ ہو، (مثلاً) کپڑ وہاں صابن مٹی کے قائم مقام ہو سکتا ہے، لیکن جہاں مٹی کے ستعمال سے کسی لودگی کا اندیشہ نہ ہو وہاں ٹی ہی متعین ہے [۳]۔

بعض شافعیہ کی ر ے میں خنزیر کتا کے حکم میں نہیں ہے، بلکہ اس کی نجاست کے ازالہ کے لئے دیگر نج ستوں کی طرح صرف یک ب ر دھونا کافی ہے، ٹی کی بھی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ مذکورہ بالا ترتیب صرف کتا سے متعلق و ر د ہوئی ہے [۴]۔

حنفیہ ور مالکیہ کی ر ے یہ ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈ ل

دے اس کو غیر ٹی کے صرف دھونا کافی ہے، ن کی دلیل یہ ہے کہ ٹی والی روایت مضطرب ہیں، اس لئے کہ یک روایت میں "احداھن" کا لفظ آیا ہے، دوسری میں "أولاھن" کا، تیسری میں "أخراھن" کا آیا ہے، چوتھی روایت کے الفاظ ہیں: "السابعة بالتراب" اور پانچویں روایت میں ہے: "عفروه الثامنة بالتراب" یہ ضطراب روایت کے لئے نقص ن دہ ہے، اس لئے اس کو چھوڑنا ضروری ہے، پھر یہ کہ تمام روایت میں "ٹی" کا ذکر ثابت نہیں ہے [۱]۔

تفصیلات کے لئے "نجاست"، "طہارت"، "صید" ور "کلب" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

۵- جمہور فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی ر ے ور امام احمد کی یک روایت یہ ہے کہ خف ور نعل میں گر جرم د ر (جامد) نجاست لگ جائے، جیسے لید تو ٹی سے پونچھ دینے پر وہ پاک ہو جائیں گے [۲]، اس کا ستدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی اس روایت سے ہے: "أنه عليه السلام صلى يوما، فخلع نعليه في الصلاة، فخلع القوم نعالهم، فلما فرغ سألهم عن ذلك، فقالوا: رأيناك خلعت نعليك، فقال عليه الصلاة والسلام: أتاني جبريل عليه السلام وأخبرني أن بهما أذى فخلعتهما، ثم قال: إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه، فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض، فإن الأرض لهما طهور" [۳] (نبی

---

۱ حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۲۰۹، البدائع ۱ / ۸۷، مواہب الجلیل ۱ / ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۱ / ۱۳، سبل السلام ۱ / ۳۵، مغنی لابن قدامہ ۱ / ۵۳۔

۲ بدائع الصنائع ۱ / ۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۲۰۹، الحطاب ۱ / ۱۳۳، جواہر الاکلیل ۱ / ۲۔

۳ حدیث ابی سعید: "صلى يوما فخلع نعليه ..." کی روایت ابوداؤد (۱ / ۴۲۶ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱ / ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

۱ مغنی لابن قدامہ ۱ / ۵۲۔

۲ مغنی المحتاج ۱ / ۸۳، مغنی لابن قدامہ ۱ / ۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہاج ۱ / ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۳ مغنی المحتاج ۱ / ۸۳، مغنی لابن قدامہ ۱ / ۵۳۔

۴ مغنی المحتاج ۱ / ۸۴، مغنی لابن قدامہ ۱ / ۵۵۔

کریم ﷺ نے یک دن نماز پڑھی ور حالت نماز میں پہنے ہوئے جوتے نکال دیے، تو لوگوں نے بھی پہنے ہوئے جوتے نکال دیے، نماز سے فراغت کے بعد حضور کرم ﷺ نے لوگوں سے اس کے متعلق دریافت فرمایا، تو لوگوں نے عرض کیا کہ ہم نے آپ کو جوتے نکالتے ہوئے دیکھا (اس لئے ہم نے بھی نکال دیے) حضور کرم ﷺ نے رشاد فرمایا کہ میرے پاس جبرئیل آئے ور خبر دی کہ میرے جوتوں میں گندگی ہے، پس میں نے دونوں جوتے نکال دیے، پھر آپ ﷺ نے رشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو پنے جوتے پلٹ کر دیکھ لے، گر گندگی لگی ہو تو زمین پر رگڑ دے، زمین اس کو پاک کر دے گی)۔

البتہ جس نجاست میں تیمم نہ ہو، مثلاً پیشاب تو اس میں کچھ تفصیل ہے، جس کے لئے "نجاست" ور "قضاء حاجت" کی صطلاحات دیکھی جائیں۔

شافعیہ کی رائے ور حنابلہ کا راجح نقطہ نظر یہ ہے کہ خف اور نعل کو مٹی پاک نہیں کرتی، تطہیر مقصود ہو تو اس کو دھونا واجب ہے[۱]۔

ج- حالت روزہ میں مٹی کا ستعمال:

۶- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت روزہ میں جان بوجھ کر مٹی یا کنکر وغیرہ کھانے سے روزہ باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح گر مٹی ناک یا کان وغیرہ کے راستے سے پیٹ میں پہنچ جائے جس میں اس کے قصد و ارادہ کا دخل ہو تو روزہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ حالت روزہ میں پیٹ تک پہنچنے والی تمام شیاء سے پرہیز لازم ہے، رہا اس صورت میں وجوب کفارہ کا مسئلہ تو اس میں حنفیہ ور مالکیہ کا ختلاف ہے، تفصیل کے لئے "کفارہ" کی صطلاح دیکھی جائے۔

۱ الانصاف ۱/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷۔

گر غبار ناک وغیرہ کے راستے سے بلاقصد پیٹ میں پہنچ جائے تو باتفاق علماء روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے[۱]۔

بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار گر عمداً پنا منہ کھولے ور مٹی اس کے پیٹ میں داخل ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ جنس تراب کو معاف کر دیا گیا ہے[۲]، تفصیلات "صوم" کی صطلاح میں مذکور ہیں۔

د- مٹی کی بیع:

۷- جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ کی رائے ور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ مٹی کو پنی تحویل میں لینے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت ظاہر ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے ور قول صحیح کے بالمقابل شافعیہ کا یک دوسرا قول یہ ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ یہ نہ مال ہے ور نہ کوئی شی مرغوب ہے، نیز اس جیسی دوسری مٹی محنت و خرچ کے بغیر حاصل ہونا ممکن ہے، البتہ حنفیہ نے عدم جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ مٹی میں کوئی یسی بات پیدا نہ ہوئی ہو جس سے وہ مال معتبر کا درجہ حاصل کرے، مثلاً مٹی کو دوسری جگہ منتقل کر لیا جائے یا اس میں کوئی چیز ملادی جائے، (تو یہ مال معتبر ہے، ور اس کی بیع جائز ہے)[۴]۔

تفصیلات "بیع" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

۱ بدائع الصنائع ۲/ ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۹، کشف المخدرات ص ۱۵۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۴، مغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۰۵۔
۲ مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۹۔
۳ مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، جواہر الاکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۵، الانصاف ۴/ ۲۷۰۔
۴ حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

ھ- مٹی کھانا:

۸- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو مٹی نقصان کرے اس کے لئے مٹی کا کھانا حرام ہے، مالکیہ کا بھی راجح نقطۂ نظر یہی ہے، حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ مٹی کھانے کو مکروہ کہتے ہیں[1]۔

تفصیلات "أطعمة" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

تراب الصاغة

تعریف:

۱- "تراب الصاغة" مرکب اضافی ہے جو دو کلموں: "تراب" اور "الصاغة" سے مرکب ہے۔

تراب اسم جنس ہے، اس کی جمع "أتربة وتربان" آتی ہے، "تربة الأرض" کے معنی ہیں: زمین کی ظاہری سطح[1]۔

"الصاغة"، "صائغ" کی جمع ہے، "صائغ" اس شخص کو کہتے ہیں جس کا پیشۂ ڈھالنا اور زرگری ہو، یعنی سونا کو ڈھال کر زیور بناتا ہو، بولتے ہیں، "صاغ الذهب" اس نے سونے کا زیور بنایا، "صاغ الله فلاناً صيغة حسنة" اللہ نے فلاں کو اچھے طریقے سے پیدا کیا، "صاغ الشيء" اس نے اس کو درست نمونے پر تیار کیا۔

مالکیہ کی تعریف کے مطابق "تراب الصاغة" وہ راکھ ہے جو سناروں کی دکان میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا ہے؟[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تبر:

۲- لغت میں "تبر" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: "سونے کی ڈلی

---

۱ القاموس المحیط ۵/ ۳۲۰، ۳۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۰۶ طبع ریاض۔

---

۱ الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ "ترب"، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۹۱ طبع الحلبی۔

۲ المدونہ ۴/ ۲۰۰ طبع ، حاشیۃ الشرح الکبیر ۳/ ۱ طبع الفکر۔

"جو ڈھلی ہوئی نہ ہو" اگر ڈھال کر اس کو دینار بنا دیا جائے تو وہ "عین" کہلائے گا، تبر کا اطلاق صرف سونے پر ہوتا ہے، بعض حضرات اس کا اطلاق چاندی پر بھی کرتے ہیں، اور کبھی اس کا اطلاق سونا چاندی کے علاوہ "دیگر معدنیات" پر بھی ہوتا ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "تبر" بے ڈھلے ہوئے سونے کو کہتے ہیں، یہ تعریف مالکیہ نے کی ہے[2]۔

اور شافعیہ کی تعریف کے مطابق سونے اور چاندی دونوں پر ڈھالنے سے قبل تبر کا اطلاق ہوتا ہے، یہ صرف سونے پر بھی ہوتا ہے، مقصد یہ ہے کہ اس میں عموم ہے[3]۔

ب- تراب معادن:

۳- تراب کی تشریح گذر چکی ہے، معادن "معدن" کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، لیث کے بقول "معدن" کسی بھی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جس سے اس کی جڑ اور آغاز وابستہ ہو، جیسے سونے اور چاندی کی کان[4]۔

فقہاء کے نزدیک الزیلعی کی تعریف کے مطابق معدن اس چیز کا نام ہے جو زمین میں پیدائشی طور پر موجود ہو، بخلاف "رکاز" اور "کنز" کے، اس لئے کہ "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے اور "رکاز" عام ہے، زمین کی پیدائشی چیز اور بندوں کے دفینے دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے[5]۔

علامہ رملی شافعی کہتے ہیں کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک اطلاق نکالی گئی چیز پر ہوتا ہے، دوسرا اطلاق اس مخرج پر جس سے کوئی چیز نکلتی ہے[1]۔

مالکیہ کے کلام سے "تراب المعدن" اور "تراب الصاغة" کے درمیان یہ فرق سمجھ میں آتا ہے کہ "تراب المعدن" ان ذرات کا نام ہے جو خود معدنی جوہر سے جھڑ کر گریں، ان میں کسی دوسرے جوہر کی آمیزش نہ ہو، اور "تراب الصاغة" معدن سے گرے ہوئے ان ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مخلوط ہو گئے ہوں[2]۔

اجمالی حکم:

۴- "تراب الصاغة" کی کئی صورتیں ممکن ہیں: خاکستر میں دبا ہو سونا یا چاندی معلوم ہے یا مجہول؟ خاکستر میں چھپے ہوئے معدنی ذرات ایک ہی جنس کے ہیں یا ایک سے زائد جنسوں کے؟ سونا یا چاندی کے جو ذرات راکھ میں موجود ہیں ان کی صفائی وتمیز ممکن ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ چاندی کے بدلے خریدے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اگر راکھ سے کچھ نہ نکلے تب تو ظاہر ہی ہے، اور اگر چاندی کے ذرات نکلیں تو بھی یہ چاندی کے عوض چاندی کی بیع اندازہ سے ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چاندی کی راکھ کی بیع چاندی کی راکھ کے عوض کرے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں طرف بدل یہاں چاندی ہی ہے، راکھ نہیں ہے، البتہ اگر چاندی کی راکھ کی بیع سونے یا سونے کی راکھ کے عوض کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مماثلت کا علم ہونا لازم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے، البتہ اس صورت میں بھی اگر سونے یا

---

۱ الصحاح، اللسان مادہ "تبر"، ابن عابدین ۲/ ۴۴۔
۲ جواہر الاکلیل ۲/ ۲ طبع دار المعرفہ۔
۳ حاشیہ قلیوبی ۲/ ۵۲ طبع الحلبی۔
۴ الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ "عدن"۔
۵ تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع دار المعرفہ۔

۱ نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
۲ المدونہ ۳/ ۹۰۴، ۹۰۵ طبع بیروت، جواہر الاکلیل ۲/ ۴۔

چاندی کی راکھ سے کچھ نہ نکلے تو بیع جائز نہ ہوگی۔

بیع کی مذکورہ جائز صورتوں میں راکھ کے خریدار کو خیار رؤیت حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے راکھ دیکھی ہے، راکھ کے اندر کی چیز نہیں دیکھی ہے۔

"تراب الصاعۃ" کے بارے میں حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کسی بھی چیز کی راکھ کی بیع اسی کی جنس کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت مال ربا کو اس کی جنس کے عوض اس طور پر فروخت کرنا لازم آئے گا جس میں مماثلت کا علم نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک "تراب الصاعۃ" کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں سخت دھوکہ ہے، اگر بیع کرلی جائے تو فسخ کی جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک راکھ سے سونا یا چاندی کے اجزاء نکالے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہے، بیع خواہ سونا کے بدلے ہو یا چاندی یا کسی دوسری چیز کے عوض، اس لئے کہ مقصود مجہول ہے، یہ ایک چیز میں چھپا ہوا ہے جس میں عادۃً کوئی مصلحت (ضرورت) نہیں ہوتی، اس لئے اس کی بیع درست نہیں، جیسے کہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد کھال اتارنے سے قبل اس کے گوشت کی بیع درست نہیں ہے۔

الدسوقی ۳/ ۲۴ طبع المعرفۃ، فتح القدیر ۵/ ۹۰ - ۹۳ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ العدوی مع الشرح ۳/ ۱۰۵ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۲۵ طبع الفکر، المدونہ ۳/ ۹، ۲۰ طبع ...، الخرشی مع حاشیۃ شیخ علی العدوی ۵/ ۳۳ طبع دار صادر، مواہب الجلیل ۴/ ۱۰، ... طبع المعرفۃ، المجموع ۹/ ۳۰۷ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع ...، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۱۵ طبع الریاض۔

تراب المعادن

تعریف:

۱- "تراب المعادن" مرکب اضافی ہے، "تراب" سطح زمین کو کہتے ہیں، یہ اسم جنس ہے[۱]۔

"معادن"، "معدن" کی جمع ہے، دال کے کسرہ کے ساتھ، بقول لیث: معدن کسی چیز کی اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں اس کی اصل حاصل ہوتی ہے، اور جہاں سے اس کا آغاز ہوتا ہے، جیسے سونے اور چاندی کی کان[۲]۔

زیلعی اور ابن عابدین کے مطابق معدن فقہاء کے نزدیک اندرون زمین کی پیدا شدہ چیز کا نام ہے[۳]۔

رملی شافعی کا بیان یہ ہے کہ معدن کے دو اطلاقات ہیں: ایک اطلاق نکلی ہوئی چیز پر ہوتا ہے اور دوسرا اطلاق اس مخرج پر ہوتا ہے جس سے کوئی چیز نکلتی ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تراب الصاعۃ:

۲- مالکیہ کی تعریف کے مطابق یہ اس راکھ کا نام ہے جو سناروں کی

[۱] الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "ترب"، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۰۹ طبع الحلبی۔

[۲] الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادۂ "عدن"۔

[۳] تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع المعرفۃ، ابن عابدین ۲/ ۴۴۔

[۴] نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

دکانوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کیا چیز پوشیدہ ہے؟ ۔

"تراب الصاغۃ" اور "تراب المعدن" کے درمیان فرق یہ ہے کہ تراب الصاغہ معدن سے گرے ہوئے اس ذرات کا نام ہے جو مٹی یا ریت وغیرہ میں مل جائیں، جبکہ "تراب المعدن" خود معدنی دھات سے جھڑے ہوئے ذرات کا نام ہے، جن میں کسی دوسری دھات کی آمیزش نہ ہو[2]۔

ب- کنز:

۳- یہ اصل میں "کنز" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں: مال جمع کرنا اور ذخیرہ کرنا، کھجور کو تھیلی میں اکٹھا کرنا، "کنز" مال مدفون کو بھی کہتے ہیں، مصدر ہی کا نام اس کو دیا گیا ہے، اس کی جمع کنوز ہے، جیسے "فلس" کی جمع "فلوس" ہے[3]، فقہاء کے نزدیک "کنز" بندوں کے دفینے کا نام ہے[4]۔

ج- رکاز:

۴- "رکاز" کے لغوی معنی ہیں عہد جاہلیت کا دفینہ، یہ "فعال" بمعنی "مفعول" کے وزن پر ہے، جیسے کہ بساط بمعنی مبسوط (پھیلا ہوا بستر) کے معنی میں ہے، اس کو "معدن" بھی کہتے ہیں[5]۔

فقہاء کے نزدیک یہ زمین میں پیدا ہونے والی چیز یا بندوں کے دفینے کا نام ہے[6]۔

اس لحاظ سے "رکاز"، "معدن" اور "کنز" کے بالمقابل عام ہے۔

۱ المدونہ ۲/ ۲۹۰، الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۶۔
۲ جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۷، المدونہ ۱/ ۲۹۰۔
۳ المصباح، مادہ "کنز"۔
۴ تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع المعرفہ، مدارک الحق ۱/ ۴۰۳۔
۵ المصباح، مادہ "رکز"۔
۶ تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷ طبع المعرفہ۔

اس طرح "رکاز" ایک ایسی حقیقت ہے جو "معدن" اور "کنز" دونوں میں معنوی طور پر مشترک ہے، یہ دفینے کے ساتھ خاص نہیں ہے[1]۔

شافعیہ نے اس میں جاہلیت کا دفینہ ہونے کی قید لگائی ہے[2]۔

معدن کی قسمیں:

۵- معدن کی تین قسمیں ہیں:

(الف) ایسا جوہر جامد جو پگھل اور ڈھل سکے، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، سیسہ اور پیتل۔

(ب) ایسا جوہر جامد جو نہ پگھلے جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔

(ج) ایسا جوہر مائع جو نہ جمے، جیسے پانی، تارکول اور پٹرول[3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے معدنی مٹی کے خاص احکام کا ذکر مختلف مواقع پر کیا ہے، جن کو ہم ذیل میں اجمالاً بیان کرتے ہیں۔

الف- پانی پر معدنی مٹی کے اثرات:

۶- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خالص پانی معدنی اجزاء میں مل کر متغیر ہو جائے تو کوئی حرج نہیں، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ تغیر اجزاء ارض کے ذریعہ ہوا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ پانی کو اگر معدنی اجزاء

۱ فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔
۲ نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۱۔
۳ العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ طبع الامیریہ۔

سے بچنا ناممکن ہو یعنی اس طور پر کہ پانی کی گذرگاہ یا جائے قرار میں وہ معدنی اجزاء موجود ہوں، اور اس کی وجہ سے پانی میں تغیر آجائے تو یہ طہارت کے لئے مانع نہیں اس کا استعمال تطہیر کے لئے مکروہ نہیں ہے[۱]۔ تفصیل ''میاہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ب- معدنی مٹی سے تیمم کا حکم:

۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تیمم صرف پاک مٹی سے یا پاک ریت سے جائز ہے جس میں ہاتھ میں لگنے والا غبار موجود ہو، اگر غبار نہ ہو، مثلاً چٹان اور دیگر معدنیات تو ان سے تیمم جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مٹی کے حکم میں نہیں ہے[۲]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام معدنیات سے تیمم کرنا جائز ہے جو نہ پگھلیں اور نہ ڈھلیں، جیسے گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال، خواہ ہاتھ پر کچھ لگے یا نہ لگے، البتہ جو معدنیات پگھل جائیں، اور ان کو ڈھالا جا سکے، مثلاً لوہا، تانبا، سونا، اور چاندی، ان سے تیمم جائز نہیں، سوائے ایک صورت کے کہ وہ معدنی ذرات اپنے کان ہی میں موجود ہوں، اور مٹی کے اجزاء ان پر غالب ہوں تو تیمم درست ہے، اس لئے کہ اس وقت ان سے تیمم کرنا گویا مٹی سے تیمم کرنا ہے، ان معدنیات سے نہیں۔ دوسرے اس لئے کہ مذکورہ چیزیں جنس الارض سے نہیں ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق تیمم صرف مٹی اور ریت سے درست ہے، ان سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ صرف مٹی سے درست ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک معدنیات اگر اپنی جگہ پر قائم ہوں تو ان سے تیمم جائز ہے، خواہ وہ پگھلنے والی معدنیات ہوں یا نہ پگھلنے والی، اس لئے کہ اس وقت یہ اجزاء زمین کے حکم میں ہیں، اس قاعدہ سے نقدی معدنیات (سونا اور چاندی) کے اجزاء خارج ہیں، یعنی ان سے تیمم درست نہیں[۲]، اسی طرح یاقوت، لولو، زمرد اور مرجان جیسے قیمتی پتھر بھی، ان کے استعمال سے تواضع و مسکنت کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی[۳]، اس قاعدہ سے خارج ہیں (یعنی ان سے تیمم درست نہیں)۔

تفصیل ''تیمم'' کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- معدنی مٹی کی زکاۃ:

۸- سونا اور چاندی کی کانوں میں زکاۃ بالاتفاق واجب ہے[۴]۔ دیگر معدنی مٹیوں کے اندر وجوب زکاۃ اور وقت وجوب میں تفصیل ہے، جو ''زکاۃ'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

---

۱ الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۱/ ۱۲۵ طبع المصریہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۵ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۲۷ طبع النصر۔

۲ روضۃ الطالبین ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۸۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۱۷۲ طبع النصر، المغنی ۱/ ۲۴۷ طبع الریاض۔

۱ بدائع الصنائع ۱/ ۵۳ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۱/ ۸۸ طبع الامیریہ، مراقی الفلاح ص ۶۲ طبع الامیریہ، ابن عابدین ۱/ ۱۶۰ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۱/ ۳۹ طبع دار المعرفہ۔

۲ یہاں چاندی کے لئے ''النقرۃ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے، النقرۃ، النقرہ کی جمع ہے یعنی سونا چاندی کا پگھلا ہوا ٹکڑا، القاموس مادہ ''نقر''۔

۳ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۱ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷ طبع المعرفہ، الزرقانی ۱/ ۱۲۲ طبع الفکر، الخرشی ۱/ ۱۹۲، ۱۹۳ طبع بولاق۔

۴ فتح القدیر ۱/ ۵۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱/ ۲۸۸ طبع المعرفہ، الخرشی ۲/ ۲۰۹، ۲۰۷ طبع بولاق، الزرقانی ۲/ ۱۶۹ طبع الفکر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۶، ۴۸۸ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۸۳ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۲۲۲، ۲۲۳ طبع النصر، المغنی ۳/ ۲۴ طبع الریاض۔

وـمعدنی مٹیوں کی باہم یک دوسرے کے عوض بیع:

۹ – یہاں ئی صورتیں ممکن ہیں معدنی مٹیاں یک ہی صنف کی ہوں یا یک سے زائد اصناف کی، اسی طرح ن میں صفائی وتمیز ہو سکتی ہو یا نہیں۔ گر یک ہی صنف کی ہوں تو ن کو یک دوسرے کے عوض بیچنا درست نہیں مثلاً سونے کی یک مٹی کو سونے ہی کی دوسری مٹی کے عوض بیچنا درست نہیں، اس سے کہ مماثلت معلوم نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

ور گر یک سے زائد اصناف کی ہوں، مثلاً سونا کی مٹی اور چاندی کی مٹی وغیرہ تو ن کی بیع یک دوسرے کے عوض درست ہے، اس سے کہ اس میں غرر (دھوکا) کم ہے، نیز اس صورت میں مماثلت معلوم ہونا ضروری نہیں، حنفیہ ور مالکیہ کا مسلک یہی ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک یہ بیع مکروہ ہے، اس سے کہ اس میں جہالت موجود ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کسی بھی معدنی مٹی کی بیع صفائی وتمیز سے قبل درست نہیں ہے، سونے کی مٹی سے سونے کے اجز ء ور چاندی کی مٹی سے چاندی کے اجز ء کو لگ کر دینا ضروری ہے، خو ہ بیع سونا یا چاندی کے عوض ہو یا اس کے علاوہ کسی دوسری دھات کے عوض، اس سے کہ بیع کا مقصد حصول نقد ہے، ور وہ مجہول ہے، یا یسی چیز میں پوشیدہ ہے جو عموماً مقصود نہیں ہوتی ہے، اس سے بیع درست نہیں، جیسے کہ اس گوشت کی بیع درست نہیں جو ذبح کے بعد کھال تارنے سے قبل کی جائے۔

تفصیل "بیع"، "ربا"، ور "صرف" کی صطلاحات میں مذکور ہے۔

ابن عابدین ۴/ ۲۲ طبع الامیریہ، فتح القدیر ۵/ ۲۳۰ طبع الامیریہ القاهرہ، ہدایہ ۳/ ۲۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح ۳/ ۱ طبع الفکر، الزرقانی ۵/ ۴۵ طبع الفکر، المدونہ ۹/ ۲۰ طبع دار صادر، الخرشی مع حاشیۃ شیخ علی العدوی ۵/ ۴۳ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰ طبع المعرفہ، المجموع ۹/ ۳۰ طبع السلفیہ، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۱۵ طبع الریاض۔

تراخی

تعریف:

۱- تراخي، "تراخي" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی ہیں:

کسی چیز سے باز رہنا اور اس سے پیچھے ہٹنا۔

"تراخي الأمر تراخيا" اس کا وقت لمبا ہو گیا، "في الأمر تراخ" یعنی اس معاملے میں گنجائش ہے[۱]۔

اصطلاح میں تراخی کے معنی ہیں: کسی ذمہ داری کا اس کے وقت امکان کے آغاز سے فوت ہونے کے گمان تک تاخیر کے ساتھ ادا کرنا[۲]۔

اس لحاظ سے تراخی کے معنی اصطلاحی اور معنی لغوی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فور:

۲- لغت میں "فور" کا اطلاق اس وقت موجود پر ہوتا ہے جس میں کوئی تاخیر نہ ہو، یہ عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: "فار الماء یفور فورا" یعنی پانی کا چشمہ ابل کر جاری ہو گیا، پھر اس لفظ کا استعمال اس حالت کے لئے ہونے لگا جس میں بالکل دیر اور تاخیر نہ ہو۔

بولتے ہیں: "جاء فلان في حاجته ثم رجع من فوره" یعنی فلاں شخص اپنی ضرورت سے آیا اور پھر فورا لوٹ گیا، یعنی اس کی آمد و رفت کے درمیان کوئی توقف نہیں ہوا، اس طرح "فور" کی حقیقت یہ ہے کہ آنے کے بعد کا وقت ماقبل کے ساتھ بغیر وقفہ و فصل کے ملا ہوا ہو۔

فور کے اصطلاحی معنی ہیں: "وقت امکان کی ابتداء میں ادا کرنا"[۲]۔

فور اور تراخی کے درمیان فرق یہ ہے کہ فور تراخی کی ضد ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اصولیین اور فقہاء کے یہاں "تراخی" کے خاص احکام سے متعلق کئی مواقع پر بحث ہوئی ہے، جس کا مختصر ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں:

اول: بحث کے مقامات اصولیین کے نزدیک:

اصولیین نے درج ذیل مقامات پر "تراخی" کا ذکر کیا ہے:

الف- امر:

۳- امر مطلق جس میں کسی وقت محدود یا متعین کی قید نہ لگائی گئی ہو، خواہ وہ وقت کشادہ ہو یا تنگ، اور بار بار کرنے یا ایک مرتبہ پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ وہاں موجود نہ ہو، ایسا "امر"، "فور" کا فائدہ دے گا یا تراخی کا یا ان کے علاوہ کا؟ اس میں اصولیین کا اختلاف

---

۱ لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، الصحاح مادہ "رخو"۔

۲ کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۵۹۴۔

۱ المصباح مادہ "فور"۔

۲ التعریفات للجرجانی مادہ "فور"، الکلیات ۳/ ۳۰۸ طبع دمشق۔

ہے،تو جولوگ اس بات کے قائل ہیں کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ امر فور کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکرار کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ فعل مامور بہ کے ساتھ اوقات کا احاطہ کیا جائے۔

اور جولوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ امر صرف ایک بار کے لئے ہوتا ہے۔ ان کے مابین اس سلسلے میں اختلاف ہے، اور چار اقوال مروی ہیں:

پہلا قول: یہ کہ محض طلب کے لئے آتا ہے، اور وہ فور اور تراخی کے درمیان قدر مشترک ہے، ان کے نزدیک اسے طور پر تاخیر جائز ہے کہ مامور بہ فوت نہ ہونے پائے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، اور یہی امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، رازی، آمدی، ابن حاجب اور بیضاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے[۱]۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ فور کو واجب کرتا ہے، لہذا تاخیر کی وجہ سے مامور گناہ گار ہوگا۔ یہ مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے کرخی اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے[۲]۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ تراخی کے جواز کا فائدہ دیتا ہے، یعنی مطلق امر سے فوری طور پر وجوب ادا کا حکم ثابت نہ ہوگا، اس قول کو بیضاوی نے ذکر کیا ہے، اور ایک جماعت کی طرف اس کی نسبت کی ہے، اور سرخسی نے اپنے اصول میں اسی کو اختیار کیا ہے[۳]۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ وہ فور اور تراخی کے درمیان مشترک ہے، یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اس کی دلالت میں توقف کے قائل ہیں،

چنانچہ انہوں نے اسے نہ تو فور پر محمول کیا ہے، نہ تراخی پر بلکہ توقف کیا ہے۔ جوینی نے بھی اس میں توقف کیا ہے، جیسا کہ "ارشاد الفحول" میں آیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ لغت کے اعتبار سے امر نہ تو فور کا فائدہ دیتا ہے نہ تراخی کا، لہذا مامور حکم کو فوراً بھی بجالا سکتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی، کیونکہ دونوں میں سے کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ تراخی کے وجوب کا احتمال نہیں ہے اس لئے فوراً ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ تاخیر کرنے میں گناہ ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں انہوں نے توقف کیا ہے، کچھ لوگوں کا رجحان یہ ہے کہ اس میں تراخی کے وجوب کا احتمال ہے، اس لئے امتثال امر میں بھی توقف کرے گا، کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ فوراً بجالانے میں گناہ ہوگا یا تاخیر کرنے میں[۱]۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی ایک واضح مثال حج کا حج کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس کا فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تراخی کی گنجائش ہے، نیز اس کی مثال کفارات کی ادائیگی، اور روزہ ونماز کی قضاء کا امر ہے، اس سلسلے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اور جس چیز سے انہوں نے استدلال کیا ہے، اس کا مقام اصولی ضمیمہ اور "امر" کی اصطلاح ہے۔

نہی میں فور:

۴- شافعیہ اہل اصول واہل عربیت کے نزدیک "نہی" عموم ودوام کی متقاضی ہے، اس لئے وہ فور کے لئے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ دوام کا تقاضا نہ کرنے میں وہ امر کی طرح ہے[۲]۔

ب- رخصت:

۵- رخصت کا اطلاق جس پر ہوتا ہے صاحب مسلم الثبوت نے

---

۱ مسلم الثبوت ۱ / ۳۸۷ طبع اول بولاق، شرح البدخشی ۲ / ۲۴ طبع صبیح، ارشاد الفحول ص ۹۹ طبع الحلبی، الاحکام للآمدی ۲ / ۱۶۵ طبع المکتب الاسلامی۔
۲ مسلم الثبوت ۱ / ۳۸۷ طبع اول بولاق، ارشاد الفحول ص ۹۹ طبع الحلبی۔
۳ شرح البدخشی ۲ / ۲۴ طبع صبیح، اصول السرخسی ۱ / ۲۶ طبع دار الکتاب العربی بیروت۔

۱ ارشاد الفحول ص ۱۰۰ طبع الحلبی، شرح البدخشی ۲ / ۲۴ طبع صبیح۔
۲ مسلم الثبوت ۱ / ۴۰۶۔

بحیثیت رخصت اس کی چار قسمیں ذکر کی ہیں، ان میں دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کا حکم سببیت تام رہنے کے باوجود اس عذر کے زائل ہونے تک کے لئے مؤخر ہو جائے جس کی بنا پر رخصت پیدا ہوئی ہے، مثلاً مسافر اور مریض کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت، جبکہ ماہ رمضان کی سببیت دونوں کے حق میں تام ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ فرض کی نیت سے روزہ رکھیں تو ان کا روزہ ادا ہو جائے گا، اس لئے کہ بخاری ومسلم کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قال لحمزة بن عمرو الأسلمي: إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر" [1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہ بن عمرو اسلمی سے ارشاد فرمایا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرو)، یعنی سببیت تام رہنے کے باوجود مسافر اور مریض دونوں سے خطاب مؤخر ہو گیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [2] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))۔ تفصیل "رخصت" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

ج- "ثم" کا معنی:

۶- سرخسی نے اپنی اصول میں ذکر کیا ہے کہ "ثم" کا خاص معنی اصل وضع کے لحاظ سے "عطف على وجه التعقيب مع التراخي" ہے، یعنی اس کا معطوف معطوف علیہ کے حکم میں تراخی کے ساتھ داخل ہوگا، اس تراخی کے حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جب شوہر اپنی مدخول بہا یا غیر مدخول بہا بیوی سے کہے: "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق پھر طلاق پھر طلاق) یا اس طرح کہے: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" (تم کو طلاق، پھر طلاق پھر طلاق اگر تم گھر میں داخل ہوئی) یعنی شرط کو مقدم کرکے کہے یا مؤخر کرکے کہے، (تو تقدیم وتاخیر کی صورت میں "ثم" سے کیا فرق پڑے گا؟)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اور "طلاق" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

دوم: بحث کے مقامات فقہاء کے نزدیک:

فقہاء نے تراخی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کا ذکر متعدد عقود وتصرفات میں کیا ہے، جس کو ہم اختصار کے ساتھ ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- مال مغصوب کی واپسی میں تراخی:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غاصب کے لئے تاخیر میں کوئی عذر نہ ہو، مثلاً اپنی جان یا خود مال مغصوب کے ضائع ہونے کا خوف یا اور کوئی خطرہ نہ ہو تو مال مغصوب کو فوراً بلا تاخیر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "على اليد

---

[1] حدیث: "إن شئت فصم وإن شئت فأفطر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

[2] سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

[1] اصول السرخسی ۱/۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار الکتاب العربی بیروت، التلویح علی التوضیح ۱/۱۰۵ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/۲۳۴، ۲۳۵ طبع اول بولاق، اور آمدی نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں اس موضوع پر جو بحث کی ہے وہ بھی دیکھنے کے لائق ہے ۱/۹۰ طبع المکتب الاسلامی۔

"ما أخذت حتى تؤديه" (انسان کسی کی کوئی چیز لے لے تو اس کے ذمہ اس کی ادائیگی واجب ہے)۔ دوسرے اس لئے کہ جب تک مال مغصوب اس کے پاس موجود رہے گا وہ گنہگار رہے گا، کیونکہ وہ اس مال اور اس کے مالک کے درمیان حائل ہے، اس لئے غاصب پر بطور خود یا بذریعہ ولی یا وکیل مال مغصوب کو فوراً لوٹانا واجب ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے اس پر اس کی قیمت کا کئی گنا بوجھ پڑے، اس لئے کہ جب تک مال اس کے قبضے میں رہے گا اس وقت تک اس کی توبہ قبول نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ہمیں اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی، مگر رفع ظلم کے واجب ہونے میں ان کے عمومی قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس معاملے میں شافعیہ اور حنابلہ کے ہم خیال ہوں۔

ب- ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی:

۸- شافعیہ کے نزدیک ہبہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تراخی درست نہیں، بلکہ دونوں کے درمیان بیع کی طرح معمول کے مطابق اتصال ضروری ہے، حنابلہ نے مجلس کی حد تک تراخی کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسی مشغولیت نہ ہو جو اتصال سے مانع ہو، حنفیہ اور مالکیہ سے اس مسئلے میں کوئی صراحت نہیں ملی[3]۔

تفصیل "ہبہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- طلب شفعہ میں تراخی:

۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ علم ہونے کے بعد شفعہ کا فوری مطالبہ ضروری ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: "الشفعة كحل العقال" (شفعہ رسی کھولنے کے مانند ہے)۔

مالکیہ نے ایک سال اور اس کے آس پاس کی مدت تک طلب شفعہ کی اجازت دی ہے، اس کے بعد حق شفعہ ساقط ہو جائے گا[2]۔ تفصیل "شفعہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

د- قبول وصیت میں تراخی:

۱۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصیت اگر فرد معین کے لئے کی گئی ہو تو اس کی جانب سے اس کو قبول کرنا شرط ہے، اور قبول کرنے کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فوری قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ موصی کی موت کے بعد تاخیر کے ساتھ ہو یا فوری طور پر دونوں طرح قبول کرنے کا اسے اختیار ہے[3]۔

تفصیل "وصیت" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

---

۱ حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی روایت ابوداؤد ۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص میں اس کو معلول قرار دیا ہے، ۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

۲ حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۸ طبع الحلبی، مطالب اولی النہی ۴/ ۹، ۱۰ طبع المکتب الاسلامی۔

۳ روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۶ طبع المکتب الاسلامی، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۸۵ طبع المکتب الاسلامی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲ طبع دار المعرفہ۔

---

۱ حدیث: "الشفعة كحل العقال" کی روایت ابن ماجہ ۲/ ۸۳۵ طبع الحلبی نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص ۳/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ میں کہا ہے کہ اس کی سند بہت ضعیف ہے۔

۲ تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۰۷ طبع المکتب الاسلامی، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۰۰ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۵ طبع الفکر۔

۳ الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴ طبع النصر۔

ھ–عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے درمیان ترجیح:

۱۱ – مالکیہ اور شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عقد نکاح میں ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا شرط ہے، بلکہ نووی نے تو ذکر کیا ہے کہ مجلس میں کسی وقت قبول کرنا کافی نہیں، بلکہ فوراً قبول کرنا ضروری ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک معمولی تاخیر معاف ہے [۱]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد نکاح میں ایجاب وقبول کے مابین مجلس کے اندر اندر ترجیح درست ہے، خواہ وقفہ مساوی یوں نہ ہو، بشرطیکہ دونوں کے درمیان ایسی مشغولیت حائل نہ ہو جو عرفاً مجلس کو ختم کرنے والی مانی جاتی ہو، اس لئے کہ پوری مجلس حالت عقد کے حکم میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جن عقود کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، ان میں مجلس کے اندر قبضہ کرنا کافی ہے [۲]۔ تفصیل "نکاح" کی اصطلاح میں ہے۔

و–نکاح کے اندر خیار عیب اور خیار شرط میں ترجیح:

۱۲ – حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب اور خیار شرط میں ترجیح کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ خیار ضرر حقیقی سے بچانے کے لئے ہے، لہٰذا اس میں ترجیح کی گنجائش ہوگی، جیسے کہ معاملہ قتل میں اولیاء دم کو قصاص یا دیت یا معاف کرنے کے درمیان خیار حاصل ہے تو اس میں ترجیح کی گنجائش ہے، اس لئے جب تک صاحب خیار کی جانب سے کسی قول یا فعل کے ذریعہ رضامندی کا اشارہ نہ ملے، خیار ساقط نہ ہوگا، شوہر کو خیار حاصل ہو تو اس کی جانب سے اور عورت کو حاصل ہو تو عورت کی جانب سے یہ اشارہ ضروری ہے یا صراحت کے ساتھ رضامندی کا اظہار کردے، مثلاً یوں کہے کہ میں عیب کے باوجود اس کے ساتھ رہنے پر رضامند ہوں [۱]۔

"الروضہ" میں نووی کی صراحت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح کے اندر خیار عیب علی الفور حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کے خیار عیب میں حکم ہے، نووی کہتے ہیں کہ "یہی مذہب ہے اور اسی کو جمہور نے قطعی قرار دیا ہے" اس کے علاوہ دو اقوال اور بھی منقول ہیں:

ایک یہ کہ تین دن تک خیار حاصل رہے گا۔

دوسرا یہ کہ صراحتاً یا اشارۃً رضامندی ملنے تک یہ خیار حاصل رہے گا۔ شیخ ابو علی نے ان دونوں اقوال کو نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں ضعیف ہیں [۲]۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح میں خیار عیب ثابت نہیں ہوتا، "فتاویٰ الہندیہ" میں لکھا ہے کہ خیار رؤیت، خیار عیب، خیار شرط شوہر کو دیئے جائیں یا بیوی کو یا دونوں کو تین دن یا کم وبیش کے لئے ہوں، بلکہ خیار کو نکاح میں مشروط کر دیا جائے تب بھی نکاح جائز ہوگا اور شرط باطل، الا یہ کہ شوہر مجبوب (جس کا ذکر کٹا ہوا ہو) یا خصی یا نامرد ہو تو عورت کو خیار حاصل ہوگا [۳]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو اس کی شرط کے مطابق فریق ثانی کے اندر عیب پائے جانے کی صورت میں خیار حاصل ہوگا، البتہ ان حضرات نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ یہ خیار ان کو علی الفور حاصل ہوگا یا علی التراخی [۴]۔

[۱] الروضہ ۷/ ۳۸ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۷ طبع دار المعرفہ۔

[۲] بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲ طبع الجمالیہ، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

[۱] کشاف القناع ۵/ ۴ طبع النصر۔

[۲] روضۃ الطالبین ۷/ ۱۹۰ طبع المکتب الاسلامی۔

[۳] الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۷۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

[۴] الخرشی ۳/ ۲۳۵ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۷ طبع الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۴۹۸ طبع دار المعرفہ۔

تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز- تفویض طلاق کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں تراخی:

۱۳- جب شوہر اپنی بیوی کو طلاق تفویض کر دے تو عورت کے لئے خود کو طلاق دینے میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس کی قید نہیں ہے [۱]۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ طلاق کی تفویض اختیار کے ساتھ ہو یا یہ کہ عورت کو اس کا مالک بنا دیا جائے، البتہ اگر شوہر کوئی وقت مثلاً ایک سال کی قید لگا دے تو عورت کے لئے اس قید سے خروج درست نہ ہوگا، مالکیہ کے نزدیک تفویض کے بعد ہی زوجین کو علاحدہ کر دیا جائے گا، تا آنکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنا منظور کرے یا علاحدگی اختیار کر لے [۲]۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ تفویض کا تقاضا یہ ہے کہ جلدی کی جائے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ تفویض کو جب تک کسی شرط پر معلق نہ کیا جائے وہ تملیک رہتی ہے [۳] (دیکھئے: ''طلاق'')۔

تراخی کے جو مسائل یہاں مذکور نہیں ہیں ان کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

[۱] ابن عابدین ۲/ ۴۷۰ طبع المصریہ مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۲۵۲ طبع النصر۔

[۲] حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۵، ۴۰۹ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۵۷ طبع المعرفہ۔

[۳] نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، ۴۳۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الروضہ ۸/ ۴۵ طبع المکتب الاسلامی۔

تراضی

تعریف:

۱- ''تراضی'' لغت میں باب تفاعل کا مصدر ہے، اس کا مجرد ''الرضا'' ہے، ''السخط'' کی ضد، رضا کے معنی ہیں: کسی فعل یا قول کو پسند کرنا اور اس سے خوش ہونا، تفاعل اشتراک پر دلالت کرتا ہے [۱]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، جب عاقدین کسی عقد پر بلا جبر و اکراہ متفق ہو جائیں تو یہ تراضی ہے، اسی پس منظر میں فقہاء بیع کی تعریف کرتے ہیں: ''البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي'' (بیع نام ہے: باہمی رضامندی سے مال کا مال کے عوض تبادلہ کا) [۲]، آیت کریمہ ہے: ''لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ'' [۳] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

قرطبی نے آیت بالا میں ''تراضی'' کی تفسیر کی ہے کہ تجارت تمہاری باہمی رضامندی سے ہو، باب مفاعلت استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ تجارت طرفین سے ہوتی ہے [۴]۔

[۱] المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''رضی''۔

[۲] فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، ابن عابدین ۴/ ۲۔

[۳] سورۂ نساء/ ۲۹۔

[۴] تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ارادہ:

۲- لغت میں ارادہ کے معنی ہیں: چاہنا، طلب کرنا، فقہاء اس کا استعمال قصد وتوجہ کے معنی میں کرتے ہیں، یہ رضا کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ آدمی کبھی کسی چیز کا ارادہ بخوشی کرتا ہے، اس صورت میں ارادہ ورضا دونوں جمع ہوتے ہیں، اور کبھی کسی چیز کا ارادہ بادل ناخواستہ کرتا ہے، اس صورت میں صرف ارادہ پایا جاتا ہے، رضا نہیں[1]۔

ب- اختیار:

۳- اختیار کے معنی ہیں: ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کا انتخاب کرنا، اس کی اصل "خیر" ہے، اسی طرح "مختار" اسے شخص کہتے ہیں جو دو چیزوں میں بہتر کا ارادہ کرے خواہ یہ بہتری حقیقی ہو یا اختیار کرنے والا ایسا سمجھتا ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قصد یکطرفہ طور پر ایک جانب متوجہ ہوجاتا ہے، کوئی دوسری مخالف سمت پیش نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں ارادہ پایا جائے گا اختیار نہیں۔

اور کبھی آدمی اپنی رضامندی اور پسندیدگی کے بغیر کسی چیز کو اختیار کرتا ہے، یہ حالت اختیار کی ہے، رضا کی نہیں، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں: "یختار أهون الشرین" یعنی دو شر میں سے ہلکے شر کا انتخاب کرے، اسی طرح کرہ شخص ایک چیز کو اختیار کرتا ہے گو کہ اسے پسند نہیں کرتا جیسا کہ حنفیہ کا نقطہ نظر ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- تراضی میں اصل "تراضی بالقول" ہے، یعنی زبانی طور پر ایجاب وقبول کے ذریعہ باہمی رضامندی کا اظہار کیا جائے، اور کبھی ایک جانب سے قول ہوتا ہے اور دوسری جانب سے فعل، اور کبھی دونوں ہی جانب سے فعل ہوتا ہے، جیسا کہ "عقد بالتعاطی" میں ہوتا ہے، اس کی تفصیل "عقد" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

تراضی بالقول حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محض ایجاب وقبول سے پوری ہوجاتی ہے، اور اس کے بعد عقد لازم اور خیار ختم ہوجاتا ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تراضی کی تکمیل اور عقد کے لزوم کے لئے عاقدین کی جسمانی علاحدگی ضروری ہے، جب تک دونوں جسمانی طور پر علاحدہ نہ ہوں اس وقت تک دونوں کو خیار حاصل ہوگا[2]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "البیعان بالخیار ما لم یتفرقا"[3] (عاقدین کو باہم علاحدگی سے قبل خیار حاصل ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے حدیث میں "تفرق" کی تفسیر "قولی تفرق" سے کی ہے، (یعنی جب تک عاقدین ایجاب وقبول سے فارغ نہ ہوں دونوں کو خیار حاصل ہے)[5]۔

---

[1] المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ "رود"، الفروق فی اللغۃ ص ۸۰، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳۔

[2] الفروق فی اللغۃ ص ۱۰۸، کشاف اصطلاحات الفنون، القاموس المحیط مادۂ "خیر"، کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۵۰۳، ابن عابدین ۴/ ۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۴۹۔

[1] فتح القدیر ۵/ ۵ ۷، ابن عابدین ۴/ ۳، ۹، الدسوقی ۳/ ۳، ۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲، القلیوبی ۲/ ۱۲۰، المغنی ۳/ ۵۶۳۔

[2] تفسیر البغوی ۵/ ۱، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۳۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۳۔

[3] نہایۃ المحتاج ۴/ ۳، القلیوبی ۲/ ۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۳۔

[4] حدیث: "البیعان بالخیار ما لم یتفرقا" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

[5] ابن عابدین ۴/ ۲۰، بدائع الصنائع ۳/ ۳۴۲۔

اس کی تفصیل "افتراق" اور "خیار مجلس" کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

۵- یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ تراضی کو معاملات کے انعقاد میں بنیادی اہمیت حاصل ہے، اور ایجاب وقبول یا تعاطی وغیرہ اس کے لئے وسیلہ اظہار کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ رضامندی پر دلالت کرنے والی تعبیرات عیوب سے پاک ہوں، ورنہ تراضی میں خلل آئے گا اور اس کی وجہ سے عقد کو نقصان پہنچے گا۔

تراضی میں خلل کے اسباب:

جن اسباب سے تراضی میں خلل پیدا ہوتا ہے ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

الف- اکراہ:

۶- "اکراہ" نام ہے: انسان کو دھمکی کے ذریعہ ایسے کام پر مجبور کرنے کا جو وہ نہ کرنا چاہتا ہو، اور جبر کرنے والا اپنی دھمکی پوری کرنے پر قادر ہو[1]۔

اور چونکہ اکراہ کی صورت میں رضامندی مفقود ہو جاتی ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک حالت اکراہ میں کیا گیا عقد فاسد اور مالکیہ کے نزدیک قابل فسخ ہے، بعض حنفیہ کی رائے میں اس کا حکم زوال اکراہ کے بعد مکرہ کی اجازت پر موقوف ہے[2]۔

اس کی تفصیل "اکراہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ب- ہزل:

۷- "ہزل" (مذاق) "جد" (سنجیدگی) کی ضد ہے، یعنی لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لئے اس کو وضع نہ کیا گیا ہو، اور نہ بطور استعارہ اس لفظ کا استعمال اس معنی میں درست ہو، ہزل کرنے والا صیغہ عقد کا تکلم تو اختیار سے کرتا ہے، مگر ثبوت حکم کا ارادہ نہیں کرتا، نہ اس کو پسند کرتا ہے، اسی بنا پر ہزل کی حالت میں کئے گئے عقود مالیہ اکثر فقہاء کے نزدیک درست نہیں ہیں، البتہ بعض تصرفات میں اس کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور رجعت[1] (دیکھئے: "ہزل" کی بحث)۔

ج- مواضعہ یا تلجئہ:

۸- مواضعہ یا تلجئہ کا مفہوم یہ ہے کہ عاقدین ظالم کے خوف یا اور کسی وجہ سے صورتاً کسی عقد کے انعقاد کا مظاہرہ کریں، جبکہ فی الواقع دونوں میں سے کسی کا ارادہ عقد نہ ہو، تو ایک رائے کے مطابق اس صورت میں عقد فاسد ہے، دوسری رائے باطل کی اور تیسری رائے جواز کی بھی ہے[2]۔

اس بارے میں کچھ اختلاف و تفصیل ہے جو "مواضعہ" اور "تلجئہ" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

د- تغریر:

۹- اس کے معنی ہیں: کسی شخص کو دھوکہ اور خطرہ میں ڈالنا، مثلاً خریدار کے سامنے سامان خریدنے کی ترغیبی صفات بیان کی جائیں جو

---

[1] کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۵۰۳۔

[2] مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۰۰۶، الدسوقی ۳/ ۶، مغنی المحتاج ۲/ ۷، البدائع ۷/ ۷۷۔

[1] ابن عابدین ۴/ ۷، الدسوقی ۳/ ۴، المغنی ۴/ ۵۳۵، القلیوبی ۲/ ۲۳، ۳۳۔

[2] البدائع ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، کشف الاسرار ۴/ ۱۳۶۳، ابن عابدین ۴/ ۱۰۹، ۵/ ۲۲۴، المغنی ۴/ ۲۰۲، ۵/ ۲۰۲ طبع ریاض۔

فی الواقع اس کے اندر موجود نہ ہوں، گرکوئی عاقد دوسرے عاقد کو اس طرح کا دھوکہ دے اور ثابت ہوجائے کہ بیع میں غبن فاحش (شدید نقصان) ہو ہے، تو نقصان اٹھانے والے عاقد کو فسخ عقد کا اختیار ہے[۲]۔ اس کی مزید تفصیل "غبن" اور "تغریر" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

کچھ اور بھی اسباب ہیں جن کی بنا پر تراضی میں خلل آتا ہے، مثلاً غلطی، تدلیس، جہالت اور نسیان وغیرہ، ہر ایک کی تفصیل اس کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - فقہاء نے تراضی کے تعلق سے درج ذیل مواقع پر گفتگو کی ہے: انشاء عقد کے ذیل میں، بالخصوص بیع کی تعریف اور اقالہ کے تحت، اسی طرح مہر کی بحث میں جب زوجین عقد کے بعد کسی مقررہ مہر پر اتفاق کرلیں یا طے شدہ مہر میں کمی یا زیادتی پر متفق ہوجائیں، خلع اور صلح کے تحت اور رضاعت کی بحث میں جب والدین دو سال سے کم مدت میں بچہ کا دودھ چھڑانے پر اتفاق کریں۔

باقی دوطرفہ یا یک طرفہ تراضی کی تفصیل کا مقام "رضا" کی اصطلاح ہے۔

---

[۱] فقہاء کے یہاں "غبن فاحش" کی مختلف تعریفات ملتی ہیں، سب سے عمدہ غبن فاحش کی مقدار اموال تجارت میں بیسواں حصہ، جانوروں میں دسواں حصہ، زمین وغیرہ میں پانچواں حصہ بیان کیا ہے، ایک قول میں علی الاطلاق بیسواں حصہ اور دوسرے قول میں چھٹا حصہ مقرر کیا گیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف وعادت سے کی جائے گی (مجلۃ الأحکام دفعہ ۱۶۵، بمعنی ۳، ۵۸۵، ۵۸۴ طبع بیروت)۔

[۲] مجلۃ الأحکام العدلیہ، دفعہ ۳۵۷، بمعنی ۳، ۵۸۵، ۵۸۴ طبع بیروت۔

تراویح

دیکھیے: "صلاۃ التراویح"۔

تربص

دیکھیے: "عدت"۔

تربع

تعریف:

۱ - لغت میں "تربع" نشست کی یک ہیئت ہے، جو گھٹنوں کے بل ور دونوں گھٹنے کھڑے کر کے سرین کے بل بیٹھنے کی ہیئت سے مختلف ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ انسان پنی سرین پر بیٹھے ور دیاں گھٹنا دائیں جانب ورقدم بائیں جانب چھپا دے، ور بایاں گھٹنا بائیں جانب اور قدم دائیں جانب چھپا دے ۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ لفاظ:

۲ - "تربع" کی نشست، احتباء، افتراش، قعاء، قعاء ورتورک کی ہیئتوں سے مختلف یک ہیئت ہے۔

حتباء: کا مطلب ہے کہ انسان پنی سرین کے بل بیٹھے اور دونوں گھٹنے ٹھا کر دونوں ہاتھوں سے یا وری کسی چیز سے ن کو باندھ لے [۲]۔

افتراش: کا مطلب یہ ہے کہ بایاں پاؤں دوہرا کر زمین پر رکھے ور اس پر بیٹھ جائے، ور پنے دائیں قدم کو زمین پر کھڑا رکھے اس طرح کہ اس کو سرین سے لگ رکھے، ور پنی انگلیوں کا اندرونی

تاج العروس، القاموس المحیط، لسان العرب مادہ "ربع"، المعرفات الفقہیہ مجددی البرکتی رص ۲۲۶۔

۲ ابن عابدین ۱/ ۵۱۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ ۲/ ۱۱۰۔

حصہ زمین پر رکھ کر اس پر ٹیک لگا لے تاکہ انگلیوں کا سرا قبلہ کی طرف ہو جائے ۔

اقعاء: نماز کی یک نشست ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ پنی سرین زمین سے لگا دے، ور پنے دونوں پاؤں ٹھا کر گھٹنے کی پشت زمین سے لگا دے، ور پنا بایاں پاؤں دوہرا کر لے [۲]۔

اقعاء: کی کیفیت یہ ہے کہ پنی دونوں سرین زمین پر رکھ دے ور پنی دونوں پنڈلیاں کھڑی کر کے دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے یا یہ کہ سرین پنی ایڑیوں پر رکھ کر دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دے [۳]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ "مکروہ قعاء" یہ ہے کہ انسان پنے دونوں سرینوں کے بل بیٹھ کر پنے گھٹنے ٹھا لے [۴]۔

تورک: کی کیفیت یہ ہے کہ دائیں پاؤں ٹھا کر بایاں پاؤں دوہرا کر لے ور زمین پر بیٹھ جائے [۵]۔

ان الفاظ کی مکمل تشریح ن کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

چہار زانو بیٹھنے کا حکم:

ول - نماز میں چہار زانو بیٹھنا:

لف - نماز فرض میں بوجہ عذر چہار زانو بیٹھنا:

۳ - تمام اہل علم کا جماع ہے کہ جو شخص کھڑا نہ ہو سکے، وہ بیٹھ کر

مغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۳ طبع ریاض، کحل علی شرح المنہج ۱/ ۳۸۳۔

۲ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۰، ۲۲۲ شائع کردہ دار المعرفہ، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۰، الزرقانی ۱/ ۲۰۳، مغنی ۱/ ۵۳۹۔

۳ الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ ۱/ ۲۰ ۸۸، ۸۹، وجز المسالک الی موطا مالک ۲/ ۲۰۲ طبع دار الفکر۔

۴ شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۴۵۔

۵ وجز المسالک الی موطا مالک ۱/ ۱۳، عمدۃ القاری ۶/ ۱۰۲ طبع منیریہ۔

نماز پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمران بن حصین ؓ سے ارشاد فرمایا: "صلّ قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جنب و فی روایة فإن لم تستطع فمستلقیا" (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر یہ نہ ہو سکے تو بیٹھ کر پڑھو اور یہ بھی نہ ہو سکے تو کروٹ لیٹ کر پڑھو، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر یہ نہ ہو سکے تو چت لیٹ کر نماز پڑھو)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طاعت کا حکم بقدر طاقت ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: "لا یُکَلِّفُ اللہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھا" [۳] (اللہ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر اس کی استطاعت کے مطابق)۔

۴- اگر مصلی کو بیٹھنے پر قدرت نہ ہو تو نشست کی ہیئت کیا ہو؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ معذور کے لئے نماز میں چہار زانو بیٹھنا مستحب ہے، امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی روایت جو امام محمد نے ان سے روایت کی ہے اور جس کو عینی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ معذور کے لئے حسب سہولت کسی بھی ہیئت میں نماز شروع کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ بیماری کی وجہ سے ارکان بھی ساقط ہو جاتے ہیں، تو ہیئت کا سقوط تو بدرجہ اولی ممکن ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ معذور شخص چہار زانو بیٹھ کر نماز پڑھے، اور رکوع کے وقت اپنا بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنفیہ میں امام زفر کا قول یہ ہے کہ افتراش کی کیفیت میں بیٹھے۔

مالکیہ کا ایک قول جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ معذور شخص تشہد کی ہیئت میں بیٹھے [۱]۔

حالت قعود میں نماز اور جس کو قیام و قعود کی بھی قدرت نہ ہو اس کی نماز کی بقیہ تفصیلات کے لئے "صلاۃ المریض" "عذر" اور "قیام" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

ب- بلا عذر نماز فرض میں چہار زانو بیٹھنا:

۵- چہار زانو کی ہیئت نماز فرض میں تشہد کی ہیئت مسنونہ کے خلاف ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بلا عذر چہار زانو بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کو نماز میں چہار زانو بیٹھتے ہوئے دیکھا تو اس سے منع فرمایا، بیٹے نے کہا: ابا جان! میں نے آپ کو بھی ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میرے پاؤں میرا بوجھ نہیں اٹھا سکتے (اس لئے مجبور ہوں)، دوسرے اس لئے کہ دو زانو کی نشست میں خشوع کی کیفیت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ہیئت زیادہ بہتر ہے [۲]۔

۱- حدیث: "صل قائما فإن لم تستطع..." کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور حدیث "فإن لم تستطع فمستلقیا" کا ذکر نسائی میں ہے (فتح القدیر ۱/ ۴۵۸ طبع الامیریہ، نصب الرایہ ۲/ ۱۷۵)۔

۲- مغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۰۸، العنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بہامش الفتح، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۳، ۳۰۹ شائع کردہ المعرفہ۔

۳- سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

۱- حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۰۹ شائع کردہ المعرفہ، کشاف القناع ۱/ ۴۹۸ شائع کردہ عالم الکتب، بہامش المغنی ۱/ ۳۳۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۹، العنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۴۶۹ طبع دار الفکر، عمدۃ القاری ۶/ ۱۰۱ طبع المنیریہ۔

۳- بدائع الصنائع ۱/ ۲۰۵ طبع الجمالیہ، فتح القدیر ۱/ ۲۹۳ طبع الامیریہ، الاختیار ۱/ ۶۰۔

مالکیہ ں عبا رت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اس ے کہ وہ "فضاء" ں نشست کونماز میں مستحب قرار دیتے ہیں ور نماز ں کسی ملکی سنت کے عمد ترک کومکروہ کہتے ہیں۔

شافعیہ کے ر دیک قعدہ خیرہ میں تورک ں نشست ورقعدہ ولی میں افتر ش ں نشست مسنون ہے۔

حنابلہ قعدہ ولی میں افتر ش، ورقعدہ خیرہ میں تورک ں سنیت کے قائل ہیں [1]۔

بن عبد ابر نے تندرست شخص کے ے نماز فرض میں چہار زانو ں نشست کے عدم جواز پر جماع کا حکم نقل کیا ہے، بن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ بن عبد ابر کے کلام میں عدم جواز سے مر د شاید کراہت ہے [2]۔

ج-نماز نفل میں چہار زانو بیٹھنا:

۶-قیام پر قدرت کے باوجود نماز نفل بیٹھ کر پڑھنا بالاتفاق درست ہے، البتہ قیام فضل ہے، اس میں بھی کسی کا ختلاف نہیں ہے [3]، اس ے کہ رشاد نبوی ہے: "من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم" [4] (جو شخص کھڑ ہوکر نماز پڑھے تو فضل ہے، ور جو بیٹھ کر پڑھے اس کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے کا آدھا ثواب ملے گا)۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: "إن النبي ﷺ لم يمت حتى كان كثير من صلاته وهو جالس" (نبی کریم ﷺ ں وفات نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ ں بہت سی نماز بیٹھ کر ہوتی تھی) [1]۔

۷-نماز نفل میں نشست کیسی ہو؟ اس میں فقہاء کا ختلاف ہے۔

مالکیہ ور حنابلہ کا موقف، شافعیہ کا یک قول، امام ابو یوسف ور امام محمد ں یک روایت یہ ہے کہ بیٹھ کر نفل پڑھنے کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ چہار زانو بیٹھ کر تکبیر تحریمہ ہے اور قر ت کرے، پھر رکوع کے ے یا سجدہ کے ے پنی ہیئت تبدیل کرے، ان فقہاء کے درمیان ختلاف ہے کہ یہ تبدیلی رکوع کے ے ہو یا سجدہ کے ے؟ یہ طریقہ حضرت بن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت بن سیرین، مجاہد، سعید بن جبیر، ثوری اور سحاق رحمہم اللہ سے بھی یہ منقول ہے [2]۔

کرخی نے امام ابو حنیفہ ور امام محمد کی یہ ر ے نقل کی ہے کہ متنفل کو حالت قر ت میں تعود، تربع ور احتباء کے درمیان اختیار ہے، امام ابو یوسف سے احتباء کا قول منقول ہے، جس کو امام خواہر زادہ نے اختیار کیا ہے، اس ے کہ رسول اللہ ﷺ ں نماز آخر عمر میں بالعموم حالت احتباء میں ہوتی تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ احتباء ں حالت میں عضاء ں توجہ قبلہ ں طرف زیادہ ہوتی ہے۔

امام زفر ں ر ے یہ ہے کہ پوری نماز میں تشہد ں نشست اختیار کرے، اس ر ے کو بہت سی نے اختیار کیا ہے، فقیہ ابواللیث کہتے ہیں کہ اسی پر فتوی ہے، اس ے کہ نماز میں شریعت کی ہیئت معہود ومعروف

---

1. الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۱، المبدع ۱/ ۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۸۱۔
2. فتح الباری ۲/ ۳۰۶ طبع السلفیہ۔
3. المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۷۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۷ طبع الجمالیہ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۸۳۔
4. حدیث: "من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً..." کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

1. حدیث: "لم يمت النبي ﷺ حتى كان كثير من..." کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
2. المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۵، البحر الرائق ۲/ ۶۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۱۰۔

ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ منتقل افتراش کی نشست اختیار کرے۔

دوم- تلاوت قرآن کے وقت چہار زانو بیٹھنا:

۸- تلاوت قرآن ہر حالت میں درست ہے، حالت قیام ہو یا قعود، چہار زانو بیٹھا ہو یا کسی دوسری ہیئت میں، لیٹا ہو، سو رہا ہو یا پیدل چل رہا ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت ہے، فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن"[۱] (نبی کریم ﷺ میری گود میں ٹیک لگاتے تھے درانحالیکہ میں حائضہ ہوتی تھی، پھر آپ ﷺ قرآن کی تلاوت فرماتے تھے)۔ حضرت عائشہ ہی سے مروی ہے: "إني لأقرأ القرآن وأنا مضطجعة على سريري" (میں اپنی چارپائی پر لیٹ کر قرآن پڑھتی ہوں)۔

ترتیب

تعریف:

۱- لغت میں ترتیب کے معنی ہیں ہر چیز کو اس کے درجے میں رکھنا۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں: بہت سی چیزوں کو اس طور پر رکھنا کہ ان پر ایک کا اطلاق ہو سکے، جبکہ ان میں بعض کو بعض پر تقدم ہو، یا باہم ایک دوسرے سے مقدم و مؤخر ہوں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

تتابع وموالات:

۲- تتابع "تتابع" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "تتابعت الأشياء والأمطار والأمور" یعنی مختلف چیزیں، بارش اور دیگر امور یکے بعد دیگرے اس طرح ہوئے کہ ان کا سلسلہ نہیں رکا۔

فقہاء نے "التتابع في الصوم" کی تفسیر یوں کی ہے کہ آدمی روزے کے دنوں میں روزہ نہ چھوڑے[۲]۔

اس لحاظ سے تتابع اور موالات دونوں ہم معنی ہیں، مگر فقہاء "تتابع" کا استعمال عموماً اعتکاف اور کفارہ صوم وغیرہ کے لئے کرتے ہیں، اور موالات کا استعمال وضو، تیمم اور غسل کے ذریعہ طہارت

۱- تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۸، ۱۹، ہدایۃ اللہ بین ۵/ ۳۳۵۔

۲- حدیث عائشہ: "كان النبي ﷺ يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن" کی روایت بخاری (فتح ۱/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۱- لسان العرب، التعریفات للجرجانی مادۂ "رتب"، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۵۲۸، ۵۲۹، دستور العلماء ۱/ ۲۹۵۔

۲- لسان العرب، تاج العروس مادۂ "تبع"، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۱۹، روح المعانی ۵/ ۵۵، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۲۳، القلیوبی ۲/ ۹۲، المغنی ۳/ ۱۴۵۔

حاصل کرنے ں بحث میں کر تے ہیں۔

ترتیب، تابع ور موالات میں فرق یہ ہے کہ ترتیب میں جز ء کے درمیان تقدم وتاخر کا رشتہ ہوتا ہے، جبکہ تابع وموالات میں یہ بات نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ تابع وموالات میں عدم انقطاع وعدم توقف ں شرط ہے جو تمام ن کے لئے مقصود ہے، جبکہ ترتیب میں یہ شرط نہیں ہے۔

جمالی حکم:

۳- ترتیب شیاء مختلفہ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً عضاء وضو ور جمرات ثلاثہ، لیکن گر محل یک ہو ور س میں تعدد نہ ہو تو ترتیب کا کوئی مطلب نہیں، جیسا کہ زرکشی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ غسل میں ترتیب و جب نہیں ہے، س لئے کہ وہ یک ہی فرض ہے جو پورے بدن سے متعلق ہے، جس میں تمام عضاء بر بر ہیں، سی طرح یک رکوع ور یک سجدہ میں بھی ترتیب کی ضرورت نہیں ہے، لبتہ گر رکوع ور سجدہ دونوں جمع ہو جائیں تو ترتیب کا ثر ظاہر ہوگا [۲]۔

فقہاء نے عبادات کے مباحث مثلاً طہارت، رکان نماز، مناسک حج، کفارہ نذر ور کفارہ یمین وغیرہ کے تحت ترتیب ں اہمیت ور حکم پر روشنی ڈالی ہے، جس میں بعض عبادات میں ترتیب ں فرضیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً رکان نماز، قیام، رکوع ور سجود کے درمیان ترتیب بالاتفاق فرض ہے، ور بعض میں ختلاف ہے جس کا ذکر درج ذیل ہے:

لف- وضو میں ترتیب:

۴- عمال وضو میں ترتیب شافعیہ ور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ میں اس کا ذکر ترتیب کے ساتھ آیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [۱] (جب تم نماز کو اٹھو تو پنے چہروں ور پنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو ور پنے سروں پر مسح کرلیا کرو ور پنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو)) اس لئے کہ دھلے جانے والے عضاء (ہاتھ وپاؤں) کے درمیان مسح کئے جانے والے عضو یعنی سر کا ذکر یک ایسا قرینہ ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عرب نظائر کو یک دوسرے سے کسی فائدے ہی کے تحت لگ کرتے ہیں ور وہ فائدہ یہاں ترتیب ہے [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ [۳] عضاء وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اعضاء کے دھونے کا حکم فرمایا، ور اعضاء کا یک دوسرے پر عطف "واو جمع" سے کیا، جس کا مقتضی ترتیب نہیں ہے۔

حضرت بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نہوں نے فرمایا: "ما أبالي بأي أعضائي بدأت" [۴] (مجھے کوئی پرواہ نہیں کہ میں س عضو سے آغاز کروں)۔

ترتیب ہمیشہ مختلف عضاء کے درمیان ہوتی ہے، لیکن گر دو عضاء یک ہی عضو کے حکم میں ہوں تو ترتیب و جب نہیں، یہی

---

۱ دیکھئے: جمع، بن عابدین ۲/ ۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۵، مغنی ۹/ ۱۳۹۔

۲ المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۷۷۔

۱ سورہ مائدہ/ ۶۔

۲ القلیوبی ۱/ ۵۰، مغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۶۔

۳ ابن عابدین ۱/ ۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۔

۴ ابن عابدین ۱/ ۸۳، بدائع ۱/ ۹۹۔

وجہ یہ ہے کہ وضو میں دائیں اور بائیں کے درمیان ترتیب بالاتفاق واجب نہیں [1]، البتہ مسنون ہے، اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ كان يحب التيامن" [2] (نبی کریم ﷺ دائیں سے آغاز کو پسند فرماتے تھے)۔

ب- فوت شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) فوت شدہ نمازوں کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح اگر وقت میں گنجائش ہو تو وقتیہ اور فائتہ کے درمیان بھی ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، یعنی جس شخص کی ایک یا چند نمازیں فوت ہوجائیں، اور دوسری نماز کا وقت ہوجائے تو اس پر پہلے فائتہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس کے بعد وقتیہ کو ادا کرے، البتہ اگر وقت تنگ ہو، اس میں وقتیہ نماز کے علاوہ کسی دوسری نماز کی گنجائش نہ ہو تو پہلے وقتیہ کو ادا کرے، پھر ترتیب کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا کرے، البتہ مالکیہ فوت شدہ نمازوں کے کم ہونے کی صورت میں وقتیہ اور فائتہ کے درمیان ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، چاہے وقتیہ کا وقت نکل جائے [3]۔

شافعیہ کے نزدیک فوت شدہ نمازوں میں ترتیب واجب نہیں، سنت ہے، فجر کی قضا ظہر سے قبل اور ظہر کی عصر سے قبل مسنون ہے، اسی طرح وقتیہ نماز سے قبل فوت شدہ نماز ادا کرنا مسنون ہے، تاکہ ادا نہیں تو ادا کی نقل ہوجائے، اگر وقتیہ نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پہلے وقتیہ ہی کو ادا کرنا واجب ہے، تاکہ وقتیہ فوت نہ ہو [1]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نسیان اور وقتیہ کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بنا پر ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ترتیب ساقط ہوجاتی ہے جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ سے زیادہ ہوجائے [2]، مسئلہ سے متعلق اختلافات وتفصیلات کے لئے "قضاء الفوائت" کی اصطلاح فقرہ ۱۷، ۲۴ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ج- نماز کی صفوں میں ترتیب:

۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر نماز جماعت کے لئے مرد، عورتیں اور بچے جمع ہوجائیں تو ان کے درمیان صف بندی اس طرح ہوگی کہ امام کے متصل سب سے پہلی صف میں مرد کھڑے ہوں گے، ان کے بعد بچے پھر عورتیں [3]، اگر عورتیں مردوں سے آگے ہوجائیں تو ان کے پیچھے کے مردوں کی نماز حنفیہ کے نزدیک فاسد ہوجائے گی، جمہور فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی [4]، جیسا کہ "اقتداء" اور "صلاۃ جماعۃ" کے ذیل میں تفصیل مذکور ہے۔

بحث کے مقامات:

فقہاء کے یہاں ترتیب کا تذکرہ مذکورہ مقامات کے علاوہ اور بھی کئی مواقع پر ملتا ہے، مثلاً:

---

[1] الموسوعہ کویتیہ ۲/ ۹۰، ۱۰۲ [illegible]۔

[2] حدیث: "کان ﷺ یحب التیامن" کی روایت بخاری (فتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

[3] الاختیار ۱/ ۶۲، ۶۳، ابن عابدین ۱/ ۴۹۰، مواہب الجلیل ۱/ ۳۸۱، المغنی ۱/ ۶۰۵، ۶۰۶۔

[1] حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۱/ [illegible]۔

[2] الاختیار للموصلی ۱/ ۶۴، مواہب الجلیل ۱/ ۳۵۸، ۳۵۹، المغنی ۱/ ۶۰۸، ۶۱۲۔

[3] البدائع ۱/ ۱۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۸، المہذب ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۸۹۔

[4] تبیین الحقائق للزیلعی ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۴۸۹۔

ف – جنازوں میں ترتیب:

۷ – جب یک سے زیادہ جنازے جمع ہوجائیں تو ترتیب قائم ہوجائے گی، اگر مردوں، عورتوں اور بچوں کے جنازے جمع ہوجائیں تو امام سے متصل والأمردوں کے جنازے رکھے جائیں گے، پھر بچوں کے اور ان کے بعد عورتوں کے جنازے رکھے جائیں گے، یہی ترتیب اس وقت بھی ہوگی جب یک ہی قبر میں کئی مردوں کے دفن کی نوبت آئے، فقہاء نے ان مسائل کی تفصیل "ابواب الجنائز" میں دی ہے۔

ب – حج میں ترتیب:

۸ – عمل حج میں ترتیب اور اس کو نقصان پہنچانے والی چیزوں کی تفصیل فقہاء نے کتاب الحج میں دی ہے (دیکھئے "احرام")۔

ج – دیون میں ترتیب:

۹ – دیون کی ادائیگی میں ترتیب، یعنی دیون میں کس دین کی ادائیگی مقدم ہے، اسی طرح حقوق العباد سے متعلق دیون کی تفصیل فقہاء نے باب الرہن، باب الحقفہ، ورباب الکفارہ وغیرہ میں ذکر کی ہے، (دیکھئے "دین")۔

د – دلائل اِثبات:

۱۰ – اثبات دعوی کے دلائل، اقرار، شہادت وقرائن وغیرہ کے درمیان ترتیب کا تذکرہ فقہاء کتاب الدعوی میں کرتے ہیں۔

ھ – نکاح میں ترتیب:

۱۱ – نکاح، حق قصاص ودیگر حقوق، مثلاً وراثت وحضانت وغیرہ میں اولیاء کی ترتیب کا تذکرہ کتب فقہ میں ان کے ابواب کے تحت ملتا ہے، اس کی تفصیل ان کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

و – کفارات میں ترتیب:

۱۲ – یمین، نذر اور وغیرہ کے کفارات کے مابین ترتیب کی بحث فقہاء نے "باب الکفارة" میں کی ہے۔

ان مسائل کی تفصیلات کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ترتیل

دیکھئے: "تلاوت" اور "تجوید"۔

ترجمہ

تعریف:

۱- ترجمۃ ترجم کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "ترجم کلامہ" اس نے اس کی بات واضح کی، "ترجم کلام غیرہ" اس نے دوسرے کے کلام کا ترجمہ کیا، اسی سے "الترجمان" "الترجُمان، التُرجُمان" بھی ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ "ترجمہ" اسی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تفسیر:

۲- "تفسیر" "فسر" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معنی بیان، کشف اور اظہار کے ہیں[۳]۔

شریعت میں تفسیر کا معنی ہے: کسی آیت کے معنی ومفہوم، احوال وواقعات اور سبب نزول کی عام فہم زبان میں وضاحت کرنا یا قرآنی آیت کے علاوہ کسی دوسری چیز کے معنی ومفہوم کو واضح کرنا[۴]۔

ترجمہ دوسری زبان میں اصل کلام کے قدر برابر کسی کمی بیشی کے ہوتا ہے، جبکہ تفسیر کبھی طویل اور الفاظ کی ضمنی دلالتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔

ترجمہ قرآن کریم اور اس کی قسمیں:

۳- شاطبی کہتے ہیں کہ الفاظ کے معنی پر دلالت کے لحاظ سے عربی زبان کی دو جہتیں ہیں:

اول: ایک جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارت مطلق (بغیر کسی قید کے) ہوں اور معانی مطلقہ پر دلالت کریں، کسی بھی زبان کی یہی اصل دلالت ہے۔

دوم: دوسری جہت یہ ہے کہ الفاظ وعبارت کچھ قیود کے ساتھ ہوں اور ذیلی معانی پر دلالت کریں، یہ ضمنی دلالت ہے۔

پہلی جہت: وہ ہے جس میں تمام زبانیں مشترک ہیں، گفتگو کا آخری مقصود یہی ہوتا ہے، اس میں کسی قوم کی تخصیص نہیں ہے، اس لئے کہ اگر فی الواقع اگر زید سے کوئی فعل مثلاً قیام صادر ہوا ہے اور کسی زبان والا اس کی خبر اپنی زبان میں دینا چاہتا ہے تو اس کی خبر کسی بھی زبان میں بآسانی دی جاسکتی ہے۔ اس جہت کے مطابق عہد ماضی کے غیر عربی لوگوں کے اقوال کو عربی زبان میں نقل کرنا ممکن ہے، اسی طرح عربوں کے اقوال اور واقعات عجمی زبان میں منتقل کئے جاسکتے ہیں، اس میں کوئی اشکال نہیں۔

جہاں تک دوسری جہت کا تعلق ہے تو اس کی مکمل رعایت اخبار وواقعات کے بیان میں صرف عربی زبان کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس جہت میں ہر خبر بیان کرنے کے لئے کئی چیزوں کا تقاضا کرتی ہے، مثلاً: مخبر (خبر دینے والا)، مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جائے)، مخبر بہ (جس کی خبر دی جائے)، سیاق کلام اور متعلقہ حالات، خود خبر اور نوعیت اسلوب مثلاً ایضاح (واضح کرنا)، اخفاء (ابہام)،

---

۱ المصباح المنیر، مختار الصحاح، متن اللغۃ مادۃ "ترجم"، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴۔

۲ کشاف القناع ۶/ ۳۵۴ طبع عالم الکتب۔

۳ مختار الصحاح، متن اللغۃ، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادۃ "فسر"۔

۴ التعریفات للجرجانی، دستور العلماء مادۃ "تفسیر"۔

ایجاز (اختصار) اور اطناب (طول) وغیرہ سے متعلق نئی دیگر چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں۔

مثلاً عام حالات میں جب مترجم کے بجائے خود خبر کی طرف مخاطب کی توجہ مرکوز کرنی ہو تو کہیں گے: "قام زید" (زید کھڑا ہوا)، لیکن اگر مترجم (زید کی شخصیت) پر زور دینا ہو تو بولیں گے: "زید قام"، کسی سوال کے جواب میں یا سوالیہ پس منظر میں بولنا ہوگا: "إن زیداً قام" (بے شک زید کھڑا ہوا) اور جو شخص زید کے قیام کا منکر ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا: "واللہ إن زیداً قام"، جو شخص قیام زید یا اس کے قیام کی خبر کا منتظر ہو اس کو خبر اس طرح دی جائے گی: "قد قام زید" یا "زید قد قام"، اور کسی منکر کے انکار پر رد اور زور دیتے ہوئے کہا جائے گا: "سما قام زید"۔

پھر مترجم کی تعظیم، تحقیر، خبر کی صراحت و کنایت، مقصد کلام اور مقتضائے حال وغیرہ بے شمار اعتبارات سے اس کی چند در چند قسمیں ہوسکتی ہیں، جو سب کی سب زید کے بارے میں قیام کی خبر دینے سے تعلق رکھتی ہیں۔

مذکورہ تمام تصرفات ان کی بنا پر ایک ہی کلام (عبارت) کے معنی (مفہوم) میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، کلام میں مقصود اصلی نہیں ہیں، بلکہ یہ کلام کو مکمل کرنے والی اور بھرپور کرنے والی ہوتی ہیں، جس شخص کو اس نوع پر دسترس حاصل ہو، اس کے کلام میں خاص خوبی پیدا ہوجاتی ہے، بشرطیکہ کوئی غیر مانوس لفظ کلام میں موجود نہ ہو۔ (عام لوگوں کی) عبارتوں میں اور بہت سے قرآنی آیات میں جو تنوع نظر آتا ہے وہ اسی قسم ثانی کا اثر ہے، اس لئے کہ ایک ہی واقعہ قرآن کی ایک سورت میں ایک طرح بیان ہوا ہے، اور دوسری سورت میں دوسرے طور پر اور تیسری میں تیسرے طور پر، قرآنی خبروں میں تکرار کا راز بھی یہی قسم ثانی ہے، نہ کہ قسم اول، الا یہ کہ خبر کی بعض تفصیلات کہ ایک مقام پر سکوت برتا گیا اور دوسرے مقام پر اس کی صراحت کردی گئی (تو یہ تکرار نہیں بلکہ ایک ہی خبر کا دو حصوں میں تذکرہ ہے) اور اس کا سبب بھی مقتضائے حال اور مقتضائے وقت کی رعایت ہے، اس لئے کہ "وما کان ربک نسیا"[1] (اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں نوع ثانی کی مکمل رعایت کرتے ہوئے کسی بھی عربی کلام کا ترجمہ دوسری زبان میں بالکل ممکن نہیں، چہ جائیکہ قرآن کا ترجمہ، اور غیر عربی زبانوں میں اس کو منتقل کرنے کا معاملہ، ہاں اگر دو زبانوں میں اس اعتبار سے مکمل مساوات فرض کرلی جائے، اور نوع ثانی کی مذکورہ تمام رعایات کے لحاظ سے کوئی زبان عربی زبان کے ہم پلہ ہوجائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا ممکن ہوگا، مگر اس درجہ کی برابری کا فی الواقع ثابت کرنا بہت مشکل ہے، مناطقہ متقدمین اور ان کے پیروکار متاخرین کے یہاں اس قسم کے اشارات پائے جاتے ہیں، مگر وہ ناکافی اور غیر تسلی بخش ہیں۔

ابن قتیبہ نے ترجمہ قرآن کے امکان کی نفی کردی ہے، یعنی نوع ثانی کے لحاظ سے، البتہ نوع اول کے لحاظ سے ترجمہ ممکن ہے، اور نوع اول ہی کے لحاظ سے عوام کے لئے جو قرآن سمجھنے کی بطور خود صلاحیت نہ رکھتے ہوں قرآن کی تفسیر و توضیح کو درست قرار دیا گیا ہے، اس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے، اور یہ اتفاق ایک مضبوط دلیل ہے کہ معنی اصلی کے لحاظ سے قرآن کا ترجمہ دوسری زبان میں درست ہے[2]۔

۳- اس تقسیم کے علاوہ ترجمہ کی ایک تقسیم اور ہے جس کے لحاظ سے ترجمہ کی دو قسمیں ہیں:

---

۱ سورہ مریم/ ۶۴۔

۲ الموافقات ۲: ۶۶، ۶۸۔

الف۔ لفظی ترجمہ، یعنی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے میں لفظی صورت یا ترتیب عبارت کا التزام کرتے ہوئے کیا جائے۔

ب۔ مفہوم کلام کی ترجمانی، یعنی کلام کے اندر پوشیدہ اغراض ومعانی کی ترجمانی وضاحت کی جائے، یہ گویا تفسیر ہے۔

ترجمہ سے متعلق احکام:

الف۔ غیر عربی رسم خط میں کتابت قرآن اور کیا اس کو قرآن کا نام دیا جا سکتا ہے؟

۵- بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی رسم الخط میں ایک دو آیت کی کتابت جائز ہے، پورے قرآن کی نہیں، البتہ کتابت عربی رسم الخط میں ہو، اور ترجمہ وتفسیر دیگر زبانوں میں تو ان کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ فارس کے کچھ لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ قرآن کی کچھ آیتیں ان کو لکھ کر دیں تو حضرت سلمان فارسیؓ نے ان کو سورہ فاتحہ فارسی میں لکھ کر دی۔

ب- غیر عربی میں تلاوت قرآن:

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں اختلاف پائے جانے کے باوجود یہ چیز قدر مشترک ہے کہ یہ چیز حفظ قرآن کی راہ میں رکاوٹ اور اس کی عظمت کے لئے باعث نقصان نہ ہو، اسی طرح یہ بھی متفق علیہ ہے کہ بہرصورت اس کو قرآن کا نام نہیں دیا جا سکتا[۲]۔

۶- نماز کے اندر غیر عربی میں قراءت قرآن کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں غیر عربی میں قراءت بالکل ناجائز ہے، خواہ عربی میں اچھی طرح قرآن پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"[۱] (سو تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)۔ اس آیت میں نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"[۲] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن بزبان عربی)، نیز ارشاد ہے: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ"[۳] (صاف عربی زبان میں)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ترجمہ قرآن از قبیل تفسیر ہے، قرآن نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن تو ان عربی الفاظ کا نام ہے جو ہمارے آقا حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر نازل ہوئے، قرآن دلیل نبوت اور علامت رسالت ہے، یہ اپنے الفاظ اور معانی دونوں لحاظ سے معجزہ ہے، اگر عربی الفاظ ختم ہو جائیں تو قرآن کا لفظی اعجاز بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے ترجمہ قرآن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں اعجاز نہیں ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے ترجمہ پڑھنا حرام نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نے قرآن نہ پڑھنے کی قسم کھائی ہو اور وہ ترجمہ قرآن پڑھ لے تو حانث نہ ہوگا[۴]۔

الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ "ترجم"۔

۲ ابن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۲-۳۲۳، بدائع الصنائع ۱/۱۱۲ طبع الکتاب العربی، القلیوبی مع عمیرہ ۱/۱۵۵، مواہب الجلیل ۱/۵۱۹ طبع النجاح، القلیوبی ۱/۵۰ طبع عیسی البابی الحلبی، بدائع الصنائع ۱/۳۲۲ طبع المکتبۃ السلفیہ، نہایۃ المحتاج ۱/۴۶۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

۱ سورہ مزمل/ ۲۰۔

۲ سورہ یوسف/ ۲۔

۳ سورہ شعراء/ ۱۹۵۔

۴ القلیوبی مع عمیرہ ۱/۱۵۵، مواہب الجلیل ۱/۵۱۹، القلیوبی ۱/۱۵۰، بدائع الصنائع ۱/۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/۴۶۲، المجموع ۳/۳۷۹، المغنی ۱/۴۸۶-۵۲۶، کشاف القناع ۱/۳۴۰۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مصلی اگر عربی الفاظ کی بہتر ادائیگی پر قادر ہو تو غیر عربی میں قراءت کرنا جائز نہیں، اور اگر اچھی طرح ادائیگی نہ کرسکتا ہو تو غیر عربی میں قراءت جائز ہے، صحیح قول کے مطابق امام ابو حنیفہ نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اس لئے کہ صاحبین کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں، صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ نماز میں حکم قراءت قرآن کا ہے، اور قرآن نام ہے: خاص اسلوب میں اتارے گئے ان عربی الفاظ کا جو مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں، اور ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہوئے ہیں، اور عجمی تراجم پر قرآن کا اطلاق محض مجاز ہے، اس لئے ان سے قرآن کی ادائیگی کرنا درست ہے[1]۔

امام ابو حنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عربی کی طرح فارسی میں بھی قراءت جائز ہے، جبکہ لفظی ترجمہ ممکن ہو، خواہ عربی میں اچھی طرح قراءت کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو، قراءت بہرحال واجب ہے، اس لئے کہ فارسی کو عربی کا قائم مقام مانا گیا ہے، اس بنا پر نہیں کہ یہ حقیقت میں قرآن ہے بلکہ اس وقت یہ ان کے نزدیک رخصت کے زمرے میں آتا ہے، البتہ اگر عربی پر اچھی طرح قادر ہو تو فارسی میں قراءت کرنا باعث گناہ ہے، اس لئے کہ یہ سنت متوارثہ کے خلاف ہے[2]، امام ابو حنیفہ نے بعد میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، جیسا کہ اوپر گذرا، پھر امام ابو حنیفہ کے قول مرجوع عنہ کے مطابق فارسی میں قراءت کا جواز صرف اس شخص کے لئے ہے جس پر قرآن کے ساتھ عبث کرنے کا الزام نہ ہو، اسی طرح عجمی زبان میں قراءت قرآن کی اس نے عادت نہ بنالی ہو، عجمی زبان میں قراءت کی عادت بنالینا بہرصورت ممنوع ہے[1]۔

ج- حالت حدث میں ترجمہ قرآن چھونا، اٹھانا اور پڑھنا:

۷- حنفیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قراءت کے ارادے سے قرآن پڑھنا اور چھونا ناجائز ہے، اگرچہ وہ غیر عربی میں لکھا ہو، بعض حنفیہ جواز کے قائل ہیں، ابن عابدین نے "بحر" سے نقل کیا ہے کہ جواز کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے، اور ممانعت کا قول تعظیم قرآن سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے، اور صحیح قول ممانعت کا ہے[2]۔

مالکیہ کے اقوال سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کتب تفسیر کو علی الاطلاق چھونا جائز ہے، تفسیر کی آیات اس میں کم ہوں یا زیادہ، اس لئے کہ ان پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا، اور نہ ان کے لئے قرآن کا احترام ثابت ہے، حنابلہ نے بھی اسی رائے کی صراحت کی ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے میں اگر تفسیر کا حصہ قرآن سے کم ہو تو تفسیر کو چھونا اور اٹھانا حرام ہے، اسی طرح اگر تفسیر اور قرآن دونوں برابر ہوں تو بھی قول صحیح کے مطابق یہی حکم ہے، البتہ اگر تفسیر کا حصہ زیادہ ہو تو اس کو چھونا اور اٹھانا جائز ہے، ایک روایت اس صورت میں بھی حرمت کی ہے، اس لئے کہ اس سے تعظیم قرآن میں خلل آئے گا[4]، ترجمہ بھی تفسیر ہی کے حکم میں ہے۔

---

۱ ابن عابدین، بدائع الصنائع۔

۲ الہدایہ، طبع مصطفی البابی الحلبی، بدائع الصنائع، طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین۔

---

۱ ابن عابدین، طبع دار احیاء التراث العربی۔

۲ ابن عابدین، بدائع الصنائع۔

۳ مواہب الجلیل، المغنی، کشاف القناع، تصحیح الفروع للمرداوی، طبع مطبعة المنار۔

۴ القلیوبی، روضة الطالبین۔

و- ترجمہ ذ ن:

۸- گرکوئی فارسی یا دوسری غیر عربی زبان میں اذ ں دے تو حنفیہ ور حنابلہ کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ درست نہیں، گرچہ اس کا اذ ان ہونا معلوم ہو رہا ہو، مالکیہ کے کلام سے بھی یہی متبادر ہوتا ہے، اس ے کہ ان کے نزدیک ذ ان کے ے "لفاظ شروعہ" شرط ہیں [۲]۔

شافعیہ نے تفصیل ی ہے کہ گر اذ ان جماعت کے ے دی جا ے، ور جماعت میں کوئی ایس شخص موجود ہو جو عربی میں چھی طرح ذ ں دینے پر قادر ہو تو غیر عربی میں ذ ں درست نہیں اور گر عربی میں چھی طرح نہ دے سکتا ہو تو درست ہے [۳]۔

ھ- تکبیر، تشہد، خطبہ جمعہ ور ذ کار نماز کا ترجمہ:

۹- امام ابو حنیفہ نماز کے ے غیر عربی میں تکبیر کہنے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، خواہ وہ عربی پر قادر ہو یا نہ ہو، ن کا ستدلال آیت ذیل سے ہے: "و ذکر اسم ربّہ فصلّی" [۴] (ور پنے پروردگار کا نام لیتا ور نماز پڑھتا رہا)، اسی طرح نہوں نے کافر کے سلام پر بھی قیاس کیا ہے (کہ کافر کسی بھی زبان میں سلام لائے معتبر ہے) [۵]۔

امام ابو یوسف ور امام محمد نے عربی پر قادر نہ ہونے ی شرط لگائی ہے۔

یہی ختلاف خطبہ ور ذکار نماز میں بھی ہے، گرکوئی شخص حالت نماز فارسی زبان میں تسبیح، یا ثنا یا تعوذ یا تہلیل یا تشہد یا درود پڑھے تو امام ابو حنیفہ کے یہاں علی الاطلاق درست ہے، ور امام ابو یوسف ور امام محمد کے یہاں عجز ی شرط ہے۔

بن عابدین نے شرح طحاوی سے نقل کیا ہے کہ گرکوئی شخص فارسی میں تکبیر ہے یا ذ بح کے وقت تسمیہ ہے یا بوقت حرام فارسی یا کسی دوسری زبان میں تلبیہ ہے، تو چاہے عربی چھی طرح د کر سکتا ہو یا نہیں امام صاحب ور صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر ور اذ کار نماز کے علی الاطلاق جواز کے بارے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، جیسے کہ امام ابو حنیفہ نے عجمی زبان میں قرأ ت کے عدم جواز کے سلسلے میں عجز کی صورت کا استثناء کر کے صاحبین کے قول ی طرف رجوع کر لیا تھا [۱]۔

مالکیہ ی رائے یہ ہے کہ گر عربی میں تکبیر پر قدرت نہ ہو تو تکبیر ساقط ہو جاتی ہے، ور دوسری زبان میں اس ی دائیگی درست نہیں ہے، بلکہ اس ی نیت کر لینا کافی ہے، جیسے کہ گونگے کے ے حکم ہے، گر عاجز شخص دوسری زبان کا مترادف لفظ اس ی جگہ د کرے تو اس ی نماز باطل نہ ہوگی، اس کو عجمی زبان میں دعا کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے کہ عربی پر قادر شخص بھی گر عجمی زبان میں دعا کر لے تو اس ی دعا باطل نہیں ہوتی۔

قاضی عیاض کے بعض شیوخ کا خیال یہ ہے کہ تکبیر غیر عربی میں درست ہے، لیکن خطبہ غیر عربی میں ان کے نزدیک درست نہیں، گرچہ پوری جماعت عجمی ہو، ور وہ لوگ عربی نہ جانتے ہوں ور ن میں کوئی ایس شخص موجود نہ ہو جو عربی زبان میں حسن و خوبی خطبہ دے سکے تو ان پر جمعہ لازم نہیں ہے [۲]۔

شافعیہ ور حنابلہ ی رائے میں گر عربی پر قدرت ہو تو عجمی زبان

[۱] ابن عابدین ۱/۳۲۵، بدائع الصنائع ۱/۳ ۔

[۲] ۲/۳ جواہر الجلیل ۱/۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۳، ۸-۳ ۔

بن عابدین ۱/۲۵۹، کشاف القناع ۱/۲۳۳ ۔

[۲] حاشیۃ الدسوقی ۱/۹ ۔

[۳] المجموع ۳/۲۹ ۔

[۴] سورۂ اعلیٰ/ ۱۵ ۔

[۵] بن عابدین ۱/۳۲۵، ۳۲۶، بدائع الصنائع ۱/۱۳، المجموع ۳/۳۰۱ ۔

میں تکبیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)، اور حضور ﷺ ہمیشہ عربی میں تکبیر کہتے تھے، نیز نماز میں کوتاہی کرنے والے ایک شخص سے فرمایا: "إذا قمت إلى الصلاة فكبر"[2] (جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو)، دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اپنے وصال تک ساری زندگی میں کبھی عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہنا منقول نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب عربی میں ادائیگی کر سکتا ہو، لیکن اگر اس پر قادر نہ ہو اور وقت میں گنجائش ہو تو اس پر عربی تکبیر سیکھنا لازم ہے، اور گنجائش نہ ہو تو اپنی زبان میں تکبیر کہہ لے، یہی حکم قعدہ اخیرہ کے تشہد اور درود کا بھی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عاجز کے لئے غیر عربی میں تشہد اور درود درست ہے، قادر کے لئے نہیں ہے[3]۔

خطبہ جمعہ کے بارے میں شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ عربی میں ہونا شرط ہے، اگر وہاں کوئی عربی نہ جانتا ہو اور نہ سیکھ سکتا ہو تو دوسری زبان میں خطبہ دیا جائے گا، اگر سیکھنے کی ممکنہ مدت ختم ہو جائے اور پوری جماعت میں کوئی عربی نہ سیکھ سکے تو سارے لوگ گنہگار ہوں گے، اور ان کے لئے جمعہ نہیں ہے[4]۔

عجمی زبان میں سلام کے بارے میں تین اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر عربی پر قدرت ہو تو جائز نہیں، نووی کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ اگر مخاطب سمجھ سکتا ہو تو عجمی زبان میں سلام جائز ہے۔

ترجمہ کے مسئلے میں شافعیہ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جس صورت میں الفاظ و معنی دونوں مقصود ہوں اور اعجاز ملحوظ ہو، وہاں ترجمہ قطعی ممنوع ہے، اور اگر یہ بات نہ ہو تو قادر شخص کے لئے ممنوع ہے، عاجز کے لئے نہیں، جیسے اذان، تکبیر تحریمہ، تشہد، اذکار مستحبہ، نماز کی ادعیہ ماثورہ، سلام اور خطبہ، اور جس صورت میں مقصود صرف معنی ہو الفاظ نہ ہوں تو ترجمہ جائز ہے، جیسے بیع، خلع اور طلاق وغیرہ۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ خطبہ عربی زبان میں محض مستحب ہے، نووی کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ خطبہ کا مقصد وعظ و نصیحت ہے، اور یہ مقصد کسی بھی زبان سے حاصل ہو سکتا ہے[2]۔

و- اندرون نماز غیر عربی میں دعا:

۱۰- حنفیہ سے منقول ہے کہ غیر عربی میں دعا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے "رطانۃ الأعاجم" سے منع فرمایا ہے، اور رطانہ کے معنی "القاموس" میں ہیں، "عجمی زبان میں بات کرنا"، اور ظاہر کی علت یہ ہے کہ غیر عربی میں دعا کرنا خلاف اولی ہے، اور اس میں کراہت تنزیہی ہے، اور بعید نہیں کہ غیر عربی میں دعا اندرون نماز مکروہ تحریمی ہو اور خارج نماز مکروہ تنزیہی[3]۔

---

۱ حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ...) طبع السلفیہ نے کی ہے۔

۲ حدیث: "إذا قمت إلى الصلاة فكبر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۳ المجموع ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۲، ۲۲۶، القلیوبی ۱/ ۱۴۳، ۵، ۱۸، المغنی ۱/ ۵۴۵، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔

۴ روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۷، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۹۳۔

۱ روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰۔

۲ المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۹۲، ۲۹۳، المجموع ۴/ ۳۲۵۔

کمیٹی کا جواب ہے کہ عجمی زبان میں خطبہ کی صحت وعدم صحت کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ خطبہ کے ضروری اجزاء کی حد تک ہے جس کے بغیر خطبہ درست نہیں ہو سکتا، قدر لازم سے زائد خطبہ عجمی زبان میں ہو اور سامعین غیر عرب ہوں تو مضائقہ نہیں۔

۳ ابن عابدین ۱/ ۳۵۰۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر عربی میں دعا حرام ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے قرافی سے نقل کیا ہے، اور علت یہ بیان کی ہے کہ ممکن ہے کہ نہ جاننے میں اس میں ایسے الفاظ مستعمل ہو جائیں جو عظمت الٰہی کے خلاف ہوں، "لقانی" نے "قرافی" کے کلام میں قید لگائی ہے کہ اس عجمی زبان کا معنی ومراد معلوم نہ ہو، یہ قید مذکورہ علت کا نتیجہ ہے جس میں ہے کہ نہ جاننے میں ایسے الفاظ دعا میں آجائیں جو حق تعالیٰ کی ربوبیت کے جلال وعظمت کے منافی ہوں۔

لیکن اگر معنی ومراد معلوم ہو تو اندرون نماز اور خارج نماز علی الاطلاق اس کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (اور اللہ نے آدم کو نام سکھا دیئے کل کے کل)، نیز ارشاد ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ"[۲] (اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں)، دسوقی نے بھی اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، وہ یہ کہ نماز میں دعا کی دو طرح کی قسمیں ہیں: ایک دعاء ماثورہ، دوسرے غیر ماثورہ، دعاء ماثورہ سے متعلق تین اقوال ہیں:

صحیح ترین قول یہ ہے کہ عاجز کے لئے غیر عربی میں درست ہے، قادر کے لئے نہیں، اگر کوئی قدرت کے باوجود غیر عربی میں دعا کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، حنابلہ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عربی جاننے والے اور نہ جاننے والے دونوں کے لئے درست ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے درست نہیں، اس لئے کہ ضرورت نہیں۔

رہی دعاء غیر ماثورہ تو نماز کے اندر عجمی زبان میں ایسی کوئی دعا گڑھنا اور کرنا جائز نہیں ہے، اس میں ایک ہی قول ہے۔

رہے دیگر اذکار مثلاً قعدہ اولیٰ کا تشہد، درود پاک، قنوت، تسبیحات رکوع وسجود، تکبیرات انتقال، تو عجمی زبان میں دعا کے جواز کے قول کے مطابق یہ اذکار بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گے، بصورت دیگر عاجز کے لئے اس کے جواز سے متعلق کئی اقوال ہیں:

صحیح ترین قول جواز کا ہے، دوسرا عدم جواز کا، تیسرے قول میں سجدۂ سہو کے ذریعہ تلافی کی صورت میں جائز ہے۔

صاحب "الحاوی" نے ذکر کیا ہے کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو تو تمام اذکار عجمی زبان میں درست ہیں، اور اگر قدرت ہو تو عربی میں ادا کرے، اگر اس کے خلاف فارسی میں ادا کر لے تو واجب مثلاً تشہد اور سلام کی صورت میں واجب ادا نہ ہوگا، اور سنت مثلاً تسبیح وثنا کی صورت میں کافی ہوگا، البتہ گنہگار ہوگا[۱]۔

ز- اسلام میں داخل ہونے والے شخص کے لئے غیر عربی میں اقرار شہادت:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کافر اگر حلقہ اسلام میں داخل ہونا چاہے اور عربی کی ادائیگی پر قدرت نہ رکھے تو کلمہ شہادتین اپنی زبان میں ادا کر سکتا ہے، اور عربی پر قادر ہو تو صحیح رائے اور جمہور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی زبان میں اقرار شہادت درست ہے، اس لئے کہ اس اقرار کا مقصد اپنے عقیدے کا اظہار ہے، اور یہ کسی بھی زبان میں ہو سکتا ہے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک صحت اسلام کے لئے اصل میں عربی زبان میں اقرار شہادت شرط ہے، الا یہ کہ معذور ہو، مثلاً گونگا ہو وغیرہ، لیکن

۱- الدسوقی ۱/۲۳۴۔
۲- ... ۲/۸۔
۳- ابن عابدین ۱/۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۳ طبع دار الفکر۔

۱- المجموع ۳/۲۹۹، ۳۰۰، المغنی ۱/۲۹۳، کشاف القناع ۲/۳۰۲، ۳۰۳۔
۲- ابن عابدین ۳/۲۲۵، المجموع ۳/۳۰۰۔

صورت میں اس کی تصدیق قلبی کے ے کوئی علامتی قرینہ گر موجود ہو تو اس کو مسلمان قرار دیا جانے گا، ور حکام سلام اس پر جاری ہوں گے ۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ قرار شہادت کے عد کافر صلی کا سلام معتبر ہوگا، ور گر وہ یوں ہے کہ "میں مومن ہوں" یا "میں مسلم ہوں" تو قاضی ابویعلی کا بیان یہ ہے کہ سلام کا حکم لگایا جائے گا، چاہے زبان سے لفظ شہادت ادا نہ کرے [۲] ۔

ح - غیر عربی میں امان دینا:

۱۲ - غیر عربی میں امان دینا باتفاق فقہاء جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ نہوں نے فرمایا کہ جب تم حربی کافر سے بہ دو "لاباس" پرواہ نہیں، یا "لاتدهل" مت گھبراؤ، یا "مترس" [۳] مت ڈرو تو تم نے اس کو امان دے دی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ساری زبانیں جانتا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے بھی سی طرح منقول ہے [۴] ۔

ط - غیر عربی میں انعقاد نکاح ور وقوع طلاق:

ول: لفظ نکاح کا ترجمہ:

۱۳ - جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ جو شخص عربی اچھی طرح نہ جانتا ہو اس کے لئے پنی زبان میں عقد نکاح کرنا درست ہے، کیونکہ وہ عاجز ہے، اس لئے عربیت کی قید اس سے ساقط ہے، جیسے گونگے کے لئے، البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ عربی الفاظ کے معانی کا لحاظ کرتے ہوئے وہ پنی زبان کے الفاظ استعمال کرے، حنابلہ میں ابو الخطاب کا خیال یہ ہے کہ جن چیزوں میں عربیت کی شرط ہے، مثلاً تکبیر ان کے لئے عربی لفظ سیکھنا انسان پر لازم ہے۔

البتہ جو شخص عربی میں الفاظ نکاح ادا کرنے پر قادر ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا موقف، شافعیہ کا قول صحیح ور حنابلہ میں شیخ تقی الدین ابن تیمیہ، اور ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی میں بھی نکاح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کرنے والا نکاح کے مخصوص الفاظ ہی استعمال کرتا ہے، اس لئے جس طرح عربی لفظ سے نکاح ہوتا ہے، غیر عربی الفاظ سے بھی ہو جائے گا، دوسری وجہ یہ ہے کہ متکلم عجمی زبان کا استعمال تصحیح کے ساتھ کرتا ہے۔

یک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، چاہے وہ عربی کی ادائیگی پر بخوبی قادر نہ ہو۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ گر عربی کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہ ہو تو نکاح منعقد ہوگا ورنہ نہیں [۱]۔ کشاف القناع میں ہے کہ نکاح میں گر عاقدین میں سے یک عربی پر قادر ہو اور دوسرا نہ ہو تو قادر شخص پنی جانب سے متعلقہ لفظ، یجاب یا قبول عربی میں کہے، اس لئے کہ سے قدرت حاصل ہے، اور دوسرا عاقد پنے متعلقہ الفاظ پنی زبان میں ہے، اور گر دونوں یک دوسرے کی زبان نہ سمجھتے ہوں تو دونوں کے درمیان ترجمانی کے لئے یسے قابل اعتماد شخص کی خدمات حاصل کی جائیں کہ جو دونوں کی زبان سے واقف ہو [۲] ۔

---

۱ جواہر الاکلیل ۱/۲۲ طبع المعرفہ۔

۲ المغنی ۸/۱۴۳۔

۳ مترس فارسی لفظ ہے اس کے معنی ہیں مت ڈرو۔

۴ ابن عابدین ۳/۲۲۶، ۲۲۷، القوانین ۱۵۹، القلیوبی ۲/۲۲۶، المغنی ۸/۳۹۹، کشاف القناع ۳/۱۰۶۔

۱ ابن عابدین ۲/۲۷۰، روضۃ الطالبین ۷/۳۶، المغنی ۶/۵۳۳، کشاف القناع ۵/۳۹، ۴۰۔

۲ کشاف القناع ۵/۳۹۔

دوم: غیر عربی میں طلاق دینا:

۱۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عجمی شخص اگر عجمی زبان میں صریح طلاق دے تو طلاق ہو جائے گی، اور اگر کنائی طلاق دے تو بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی، البتہ ان فقہاء کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے کہ کون سے عجمی الفاظ صریح طلاق کے ہیں اور کون سے کنایہ کے؟ فقہاء نے اسے کچھ الفاظ کا ذکر "کتاب الطلاق" میں کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص عجمی زبان میں طلاق دے اس کے حق میں لازم ہے کہ اس زبان کے واقف کار دو عادل اشخاص اس طلاق کی گواہی دیں، ابن ناجی کہتے ہیں کہ ابو ابراہیم کا کہنا ہے کہ مذکورہ رائے سے مستفاد ہوتا ہے کہ ترجمانی کے لئے کم از کم دو عادل اشخاص کا ہونا ضروری ہے[2]۔

نیز "طلاق" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ی- قضاء میں ترجمانی:

۱۵- جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے "مترجم" رکھنا جائز ہے[3]، ایک سے زائد مترجم رکھنے کے بارے میں حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ایک عادل شخص ہی کافی ہے، ابوبکر نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ابن المنذر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر، حضرت زید بن ثابت کی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ أمره أن يتعلم كتاب يهود، قال: فكنت أكتب له إذا كتب إليهم، وأقرأ له إذا كتبوا"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو یہودی تحریر سیکھنے کا حکم فرمایا، حضرت زید کہتے ہیں کہ اس کے بعد جب یہودیوں کو خط لکھنے کی ضرورت پیش آتی تو میں لکھتا تھا اور جب وہ کوئی خط حضور ﷺ کے پاس بھیجتے تھے تو میں پڑھتا تھا)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترجمانی میں الفاظ شہادت کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے دیانات کی خبروں کی طرح ایک ہی شخص کافی ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترجمان قاضی کا تنخواہ دار ہو تو ایک عادل شخص کافی ہے اور اگر تنخواہ دار نہ ہو بلکہ فریقین میں سے کوئی فریق ساتھ لایا ہو یا قاضی نے اپنی بات پہنچانے کے لئے طلب کرلیا ہو، تو ایک سے زائد ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اس وقت یہ شاہد کے درجے میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ تعدد تنخواہ دار نہ ہونے کی صورت میں بھی ضروری ہے[2]۔

شافعیہ کا نقطۂ نظر اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ترجمہ شہادت ہے، اس لئے کہ مترجم قاضی تک فریقین سے متعلق مخفی امور اور ایسی باتیں پہنچاتا ہے جن سے قاضی واقف نہیں ہوتا، اس لئے یہاں عدد اور عدالت دونوں ضروری ہیں، اسی طرح ان تمام شرائط کا لحاظ بھی ضروری ہے جو شہادت میں ملحوظ ہیں، اس طور پر اگر حق ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہوتا ہو تو ترجمہ بھی ایک مرد اور دو عورتوں کی جانب سے قبول کیا جائے گا، اور جن حقوق کے ثبات کے لئے دو مردوں کا ہونا ضروری ہے، ان کے ترجمہ کے لئے بھی دو مرد ضروری ہیں، حد زنا کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ملتے ہیں:

---

۱ ابن عابدین ۲/ ۴۲۹، ۴۳۱، الفتاوی الہندیہ طبع الامیریہ ۱/ ۳۲۲، ۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۳، ۴۵، المغنی ۷/ ۲۴۲، ۴۳۹۔

۲ مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۔

۳ ابن عابدین ۴/ ۳۷۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۱، المغنی ۹/ ۸۰، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲۔

۱ حدیث زید بن ثابت: "أمره أن يتعلم كتاب يهود" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۵۰۱، طبع السلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث "حسن صحیح" کہا ہے۔

۲ الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۰۹۔

ایک یہ ہے کہ چار آزاد عادل مردوں سے کم کافی نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ دو کافی ہیں، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دو مرد یقینی طور پر کافی ہیں[۱]۔

ترجیح

دیکھئے: "تعارض"۔

روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۱، المغنی ۹/ ۲۰۰، کشاف القناع ۶/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

ترجیع

تعریف:

۱- لغت میں ترجیع کا معنی ہے: قرأت یا اذان یا گانا یا ترنم والی دوسری کسی چیز میں آواز کو دہرانا[۱]۔

اصطلاح میں ترجیع کا مطلب ہے کہ مؤذن اذان کی دونوں شہادتوں کو پہلے پست ہلکی آواز میں کہے، جس کو حاضرین سن سکیں، پھر دوبارہ اس کو بلند آواز میں کہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تثویب:

۲- "تثویب" کا لغوی معنی ہے: ایک بار کے بعد دوبارہ اطلاع دینا۔

اور اصطلاحی معنی ہے: فجر کی اذان میں "حي على الصلاة" اور "حي على الفلاح" کے بعد یا بعض فقہاء کے مطابق اذان کے بعد اور اقامت سے قبل دوبار "الصلاة خير من النوم" کہنا[۳]۔

تثویب اور ترجیع معنی دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تثویب اذان فجر میں "حي على الصلاة" اور "حي على الفلاح" کے

۱ لسان العرب مادۂ "رجع"۔
۲ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹۔
۳ الزیلعی ۱/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۱۲۸۔

عدد یا اس کے عدد ہوتی ہے، جبکہ ترجیع ہو تو اس میں شہادتین دو مکرر سے ہوتی ہے۔

جمالی حکم:

۳- حنفیہ کا مسلک، حنابلہ کا مذہب صحیح، ثوری اور اسحاق کی رائے یہ ہے کہ اذان میں ترجیع نہیں ہے[1]، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث میں ترجیع نہیں ہے، حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "إنها لحق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤذن به، فإنه أندى صوتا منك، فقمت مع بلال، فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به"[2] (انشاء اللہ یہ (خواب) حق ہے، تم بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ، اور جو کچھ دیکھا ہے اس کو بتاتے جاؤ، اور بلال ان الفاظ کے ساتھ اذان دیں، اس لئے کہ ان کی آواز تم سے بلند ہے، (حضرت عبد اللہ بن زید فرماتے ہیں) چنانچہ میں بلال کے ساتھ کھڑا ہو گیا، اور ان کو بتانے لگا، اور وہ اذان دینے لگے)۔

لیکن اگر مؤذن ترجیع کر لے تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ کوئی حرج نہیں، اس اختلاف کو انہوں نے مباح اختلافات میں شمار کیا ہے، ابن نجیم کہتے ہیں کہ مشائخ حنفیہ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترجیع مباح ہے، نہ سنت ہے اور نہ مکروہ، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے دونوں طرح کا ثبوت ملتا ہے، البتہ حصکفی نے "ملتقی الابحر" سے نقل کیا ہے کہ اس میں ترجیع مکروہ ہے، مگر ابن عابدین نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ اذان میں ترجیع مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابو محذورہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ ألقى عليه التأذين هو بنفسه، فقال له: قل الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، ثم قال: ارجع فامدد صوتك، ثم قال: قل أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا اله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله۔ الخ"[2] (نبی کریم ﷺ نے خود ان کو اذان کے کلمات سکھائے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ کہو: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: دوبارہ اور اپنی آواز بلند کرو، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ کہو: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله الخ)۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ملتا ہے جس کو نقل کیا ہے کہ سب نے

---

[1] حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳ شائع کردہ دار المعرفہ، مجموع المنصوص، تحقیق محمد نجیب مطیعی ۳/ ۸۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹۔

[2] الزیلعی ۱/ ۹۰، البحر الرائق ۱/ ۲۶۹، عنایہ فی شرح الہدایہ ۱/ ۲۰۹ شائع کردہ دار الفکر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۰۴، الانصاف ۱/ ۴۰۳ طبع اول ۱۳۷۴ھ۔

[3] حدیث: "عبد الله بن زيد في عدم الترجيع" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۱/ ۱۹۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

[1] البحر الرائق و منحۃ الخالق ۱/ ۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۰۴۔

[2] حدیث ابی محذورہ کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، تلخیص (۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

عقل یہ ہے کہ ترجیع رکن ہے، اس کے بغیر اذان درست نہ ہوگی، قاضی حسین کہتے ہیں کہ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی ترجیع چھوڑ دے تو اذان صحیح نہ ہوگی[1]۔

محل ترجیع:

۴- ترجیع کا محل دونوں شہادتوں کے بعد ہے، جیسا کہ حضرت ابومحذورہؓ کی حدیث کے حوالے سے اوپر گذرا، اس لئے أشهد أن لا إله إلا الله کی ترجیع، أشهد أن محمداً رسول الله سے قبل نہیں ہوگی[2]۔

ترجیع کی حکمت:

۵- ترجیع کی حکمت یہ ہے کہ انسان دونوں کلمات اخلاص میں غور کرے، اس لئے کہ انہیں دونوں کلمات کی بدولت انسان کو کفر سے نجات اور اسلام میں داخلہ ملتا ہے، نیز ترجیع میں یہ راز بھی پوشیدہ ہے کہ آغاز اسلام میں یہ دونوں شہادتیں (شہادت توحید اور شہادت رسالت) کمزور اور مخفی تھیں، بعد میں ان کو قوت وشہرت حاصل ہوئی[3]۔

ترجیل

تعریف:

۱- ترجیل کا لغوی معنی ہے: بالوں میں کنگھی کرنا، اس کو صاف کرنا، آراستہ کرنا، عرب میں جب کوئی آدمی اپنے بال کو جھاڑتا اور کنگھی کرتا ہے تو کہتے ہیں: "رجله ترجیلاً" (اسی معنی میں تمشیط اور تسریح بھی ہے)۔

اگر کبھی ترجیل کا استعمال "تمشیط" کے بالمقابل خاص مانا جاتا ہے، اس لئے کہ "تمشیط" میں بالوں کے سنوارنے پر زیادہ زور ہوتا ہے[1]۔

اسی طرح تسریح کا ایک معنی ہے: کنگھی کرنے سے قبل بالوں کو کھولنا اور الجھانا، اس معنی کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف اور تمشیط کی ضد ہے۔

ازہری کہتے ہیں کہ "تسریح" کا معنی ہے: بالوں میں کنگھی کرنا اور کنگھی کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا، اس طرح معنی اول کے لحاظ سے تسریح ترجیل سے مختلف ہے، اور معنی ثانی کے لحاظ سے مرادف ہے[2]۔

---

۱ حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۲۳، المجموع للنووی ۳/ ۹۰، ۹۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۶۔

۲ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۳، الزرقانی ۱/ ۵۸۔

۳ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۰۔

۱ النہایہ لابن الاثیر، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "رجل"، "مشط"۔

۲ لسان العرب مادۂ "سرح"، حاشیۃ السندی علی سنن النسائی ۸/ ۱۳۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

ترجیل کا لفظ فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے۔

شرعی حکم:

۲- بال میں کنگھی کرنا اصلاً مستحب ہے[۲]، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "من کان له شعر فلیکرمه"[۳] (جس کے بال ہوں اس کو چاہئے کہ اس کو اچھی طرح رکھے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کنگھی کرنے کو پسند فرماتے تھے، کبھی اپنے بالوں میں خود کنگھی کر لیتے تھے اور کبھی حضرت عائشہؓ کرتی تھیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ کان یصغي إلی رأسه وهو مجاور في المسجد فأرجله وأنا حائض"[۴] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب حجرہ کی طرف اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے، اور میں حالت حیض میں آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھی کرتی تھی)۔

اشخاص اور اوقات کے لحاظ سے ترجیل کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس قسم کے بعض احوال کا ذکر درج ذیل ہے:

الف- معتکف کے لئے کنگھی کرنے کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے صرف وہ عمل مکروہ ہے جس کا کرنا مسجد میں مکروہ ہو، اس بنا پر اس کے لئے بال میں کنگھی کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "کان النبي ﷺ یصغي إلي رأسه وهو مجاور في المسجد، فأرجله وأنا حائض"[۱] (نبی کریم ﷺ مسجد نبوی میں اعتکاف کی حالت میں میری جانب اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے اور میں حالت حیض میں ہونے کے باوجود آپ ﷺ کے بالوں میں کنگھی کرتی تھی)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ معتکف اگر مسجد سے باہر موجود کسی شخص کی طرف اپنا سر بڑھا دے اور باہر والا شخص اس کے سر میں کنگھی کر دے تو مضائقہ نہیں، گویا ان کے نزدیک اندرون مسجد کنگھی کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ کنگھی کرنے سے کچھ نہ کچھ بال ضرور گرتے ہیں، اور ان حضرات کے نزدیک مسجد کے اندر بال کاٹنا مکروہ ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے "اعتکاف" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ب- محرم کے کنگھی کرنے کا حکم:

۴- حنفیہ محرم کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے، مگر صرف اس صورت میں جبکہ کنگھی میں تیل کا

۱- مطالب اولی النہی ۱/ ۸۳، عمدۃ القاری ۲۲/ ۴۰۔

۲- رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ ۲/ ۳۳، المجموع ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۳، عمدۃ القاری ۲۲/ ۴۰ طبع المنیریہ، نیل الاوطار ۱/ ۱۴۰ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۷۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۶، ۲/ ۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۵، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۳۰۳۔

۳- حدیث: "من کان له شعر فلیکرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۱۰/ ۳۶۸ طبع السلفیہ)۔

۴- حدیث: "کان یصغي إلی رأسه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۱- حدیث: "کان یصغي إلی رأسه" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی، نیز دیکھئے: رحمۃ الامہ ص ۹۲، مغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۴۵، عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری ۱۰/ ۱۴۴ طبع المنیریہ، فتح الباری ۴/ ۲۷۳، ۲۷۴ طبع السلفیہ۔

۲- جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۹، الزرقانی ۲/ ۲۲۱، الحطاب ۲/ ۴۶۳، اعلام الساجد باحکام المساجد ص ۴۰۷۔

استعمال ہو، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "الحاج الشعث التفل" (حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور پراگندہ حال والا ہو)، شعث کا مطلب ہے کہ حاجی کے بال پراگندہ اور منتشر ہوں، وہ ان کو کنگھی، تیل، ڈھانپنے والی چیز یا کسی اور طرح سے ان کو نہ سمیٹے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک محرم کے لئے کنگھا کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں بال اکھڑنے کا امکان بہت ہے [3]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حالت احرام میں کنگھی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ بال نہ ٹوٹے [4]، لیکن اگر محرم کو کنگھی سے بال ٹوٹنے کا یقین ہو تو اس کی حرمت میں کسی فقیہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے [5]۔

اس کی تفصیل "احرام" میں ہے۔

ج- سوگ والی عورت کے لئے کنگھا کرنے کا حکم:

۵- تمام فقہاء کے نزدیک سوگ والی عورت کے لئے خوشبو یا زینت کی چیز لگا کر کنگھی کرنا ناجائز ہے، البتہ اگر کنگھی میں زینت یا خوشبو کی چیز استعمال نہ کرے، بلکہ کوئی دوسری چیز استعمال کرے مثلاً بیری کا پتہ وغیرہ جیسی چیز جو سر (اور بالوں) میں باقی نہیں رہتی تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت قلت بأي شيء أمتشط؟ قال بالسدر تغلفين به رأسك" [1] (خوشبو یا مہندی سے کنگھی مت کرو، اس لئے کہ یہ خضاب ہے، حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں، میں نے عرض کیا: پھر کس چیز سے کنگھی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بیری کا پتہ جسے سر پر لگاؤ)، بیری کے پتے کی اجازت اس لئے بھی ہے کہ اس کا مقصد صفائی ستھرائی ہے، خوشبو نہیں، حنفیہ سوگ والی عورت کے لئے کنگھی کے عدم جواز کے قائل ہیں، چاہے خوشبو استعمال نہ کرے، اس لئے کہ اس سے زینت بہرحال حاصل ہوتی ہے، البتہ اگر عذر ہو تو کشادہ دندانے والی کنگھی استعمال کرے، متصل دندانے والی نہیں، صاحب "الجوہرۃ" نے سوگ والی عورت کے لئے کنگھی کے جواز کے لئے عذر کی صورت میں کشادہ دندانے والی کنگھی کی قید لگائی ہے [2]۔

تفصیل "حداد" اور "امتشاط" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

کنگھا کرنے کا طریقہ:

۶- کنگھی کرنے میں دائیں سے آغاز کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ

---

۱ حدیث: "الحاج الشعث التفل" کی روایت ترمذی (۵/۲۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۲/۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

۲ الاقناع للخطیب ۱/۲۳۰، فتح الجلیل ۲/۵۔

۳ شرح روض الطالب ۱/۵۰۰، المجموع ۷/۳۵۲ طبع المنیریہ۔

۴ کشاف القناع ۲/۴۳۳۔

۵ قلیوبی وعمیرہ ۲/۱۳۲، الشرح الصغیر ۲/۸۵، جواہر الاکلیل ۱/۱۸۹، شرح منتہی الارادات ۲/۴۰ طبع عالم الکتب۔

۱ حدیث: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، عبدالحق الاشبیلی نے اس حدیث کو بعض راویوں کے مجہول ہونے کی بنا پر معلول قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۶/۳۳۳ طبع الحلبی)۔

۲ الشرح الصغیر ۲/۶۸۱، مواہب الجلیل ۴/۱۵۵ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۹، کافی ۳/۳۲۸ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷/۵۲۳، البنایہ شرح الہدایہ ۴/۸۰۵ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۷، نیل الاوطار ۶/۳۳۳ طبع الحلبی، موسوعۃ الفقہیہ ۲/۱۰۷۔

حضرت عائشہ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يعجبه التيامن في تنعله وترجله وطهوره، وفي شأنه كله"[1] (نبی کریم ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے، وضو کرنے بلکہ ہر کام میں دائیں سے آغاز کرنا پسند تھا)۔

کنگھی ناغہ کے ساتھ کرنا:

۷- بالوں میں ناغے کے ساتھ کنگھی کرنا اور تیل لگانا مسنون ہے[2]، لہذا بہت زیادہ کنگھی کرنا اور اس کی مداومت کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ حاجت ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الترجل إلا غبا"[3] (رسول اللہ ﷺ نے بلاناغہ کنگھی کرنے سے منع کیا ہے)۔

حمید بن عبدالرحمن الحمیری نے بعض اصحاب نبی ﷺ سے نقل کیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم"[4] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ہر روز کنگھی کرنے سے منع فرمایا)۔

[1] حدیث: "كان يعجبه التيامن في تنعله..." کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے، دیکھئے: عمدۃ القاری ۳/ ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۹۹، نیل الاوطار ۱/ ۵۰، ۵۱ طبع الحلبی، العدۃ علی شرح عمدۃ الاحکام ۱/ ۲۰۹، قلیوبی ۱/ ۵۲، ۵۵، فتح الباری ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع السلفیہ۔

[2] عربی میں ناغہ کے لئے "غب" کا لفظ ہے غین کے کسرہ اور باء کی تشدید کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کوئی کام ایک دن کرنا اور ایک دن ناغہ کرنا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ مقصد یہ ہے کہ مداومت مکروہ ہے یہ مقصد نہیں ہے کہ خصوصیت سے ناغہ کے ساتھ ایک دن کرے اور دوسرے دن نہیں (حاشیۃ السندی علی النسائی ۸/ ۱۳۲)۔

[3] حدیث: "نهى عن الترجل إلا غبا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

[4] حدیث: "نهى أن يمتشط أحدنا كل يوم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/ ۱۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، (فتح ۱۰/ ۳۶۸ طبع السلفیہ)۔ دیکھئے: مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/ ۴۹۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۷۵ طبع عالم الکتب، مطالب اولی النہی ۱/ ۸۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، نیل الاوطار ۱/ ۱۴۷ طبع الحلبی، حاشیۃ السندی علی النسائی ۸/ ۱۳۲، ۱۳۳، عمدۃ القاری ۱۵/ ۹۵۔

ترحم

تعریف:

۱- "ترحم" رحمت سے ہے، اس کا معنی ہے: رقت، مہربانی، بخشش[1]۔

ترحم کا معنی ہے: طلب رحمت اور دعائے رحمت کے معنی میں بھی آتا ہے، بولتے ہیں: "رحمه الله" اللہ اس پر رحم فرمائے، "ترحمت عليه" یعنی میں نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا، "رحم عليه" اس نے اس کو "رحمة الله عليك" کہا، "تراحم القوم" قوم نے ایک دوسرے کے ساتھ رحم وکرم کا برتاؤ کیا[2]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترضی:

۲- ترضی، رضا سے ہے، یہ سخط (ناراضگی) کی ضد ہے، ترضی کا

[1، 2] لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح في اللغة والعلوم، متن اللغة، مختار الصحاح مادہ "رحم"، دستور العلماء مادہ "ترضی، ترحم"۔

[3] ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۲۔

معنی ہے خوشنودی حاصل کرنا، اس کا یک معنی "رضي الله عنه" کہنا بھی ہے۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ترضی کا معنی ہے: دعائے رضوان کرنا، اور ترحم کا معنی ہے: دعائے رحمت کرنا۔

تفصیل کے لئے "ترضی" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب-تبریک:

۳- تبریک کا معنی ہے: دعائے برکت کرنا اور برکت کا معنی ہے: زیادتی اور بڑھوتری، بولتے ہیں: "بارک الله فیک"، "وعلیک، لک، وبارکک، سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی اللہ تیرے خیر میں زیادتی کرے، آیت ذیل میں بھی یہ اسی معنی میں آیا ہے: "فلما جاء ها نودي أن بورک من في النار و من حولها"[۲] (پھر جب وہ اس (آگ) کے پاس پہنچے تو انہیں آواز دی گئی کہ برکت ہو اس پر جو اس آگ کے اندر ہے اور اس پر جو اس کے پاس ہے)۔

"تبرک به" کا معنی ہے: اس نے برکت حاصل کیا[۳]۔

اس طرح تبریک (بمعنی دعائے برکت) اور ترحم (بمعنی دعا) دونوں ہم معنی ہیں۔

شرعی حکم:

۴-فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ والدین کے لئے خواہ وہ زندہ ہوں یا مر چکے ہوں، نیز تابعین، علماء وصلحاء اور تمام نیک لوگوں کے لئے (وہ زندہ ہوں یا وفات پا چکے ہوں)، دعائے رحمت کرنا مستحب ہے، البتہ نبی کریم ﷺ پر داخل نماز یا خارج نماز رحمت بھیجنے کے سلسلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- نبی ﷺ اور ان کی آل پر اندرون نماز رحمت بھیجنا:

۵- اندرون نماز نبی اور آل نبی پر دعائے رحمت کی دو صورتیں ہیں: تشہد میں یا خارج تشہد، تشہد کے اندر دعائے رحمت کا ذکر خود "التحیات" والی دعا میں موجود ہے، جس کی عبارت ہے: "السلام علیک أیها النبيّ ورحمة الله وبرکاته" (اے نبی آپ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمتیں اور برکتیں نازل ہوں)، احکام تشہد کی تفصیل "تشہد" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

خارج تشہد نبی کریم ﷺ پر دعائے رحمت بھیجنے کا مستحب طریقہ حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ نماز کے درود میں "وارحم محمداً وآل محمد" کا اضافہ کردیا جائے۔

ابن ابی زید القیروانی کے "رسالہ" کی عبارت ہے: "اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد، وارحم محمداً وآل محمد، کما صلیت ورحمت وبارکت علی ابراهیم" (اے اللہ محمد اور آل محمد پر صلوۃ نازل فرما، اور محمد اور آل محمد پر رحمت فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم پر صلوۃ اور رحمت وبرکت نازل فرمائی)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "قلنا یا رسول الله! قد علمنا کیف نسلم علیک، فکیف نصلي علیک؟ قال قولوا اللهم

---

[۱] لسان العرب المحیط مادۂ "رضا"، دستور العلماء مادۂ "ترضی، ترحم"۔

[۲] سورۂ نمل: ۸۔

[۳] مختار الصحاح۔

[۱] ابن عابدین ۱/۳۴۴، ۳۴۵، الاذکار ص ۱۰۷، الفتوحات الربانیہ ۳/۳۲۹۔

"اجعل صلواتک ورحمتک وبرکاتک علی محمد وعلی آل محمد، کما جعلتھا علی إبراهیم وعلی آل إبراهیم إنک حمید مجید" (ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے یہ تو جان لیا ہے کہ آپ پر کیسے سلام پڑھیں، لیکن آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کہو: "اللھم الخ" اے اللہ! اپنی صلاۃ اور رحمتیں اور برکتیں محمد اور آل محمد پر نازل فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم اور آل ابراہیم پر نازل فرمائی، بلاشبہ تو بزرگ، خوبیوں والا ہے)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مذکورہ احادیث اگرچہ سند کے لحاظ سے کمزور ہیں مگر ان میں بعض کو بعض سے قوت ملتی ہے، ان میں سب سے قوی پہلی حدیث ہے، ان تمام کے مجموعہ سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ زیادتی کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور موجود ہے، علاوہ ازیں فضائل اعمال میں ضعیف احادیث قابل عمل ہوتی ہیں [2]۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کتب صحاح کی مشہور روایات میں منقول درود کے الفاظ پر انحصار ضروری ہے، اس میں "ترحم" کے لفظ کا اضافہ درست نہیں، بلکہ بعض حنفیہ، ابوبکر ابن العربی المالکی اور نووی وغیرہ نے یہاں تک کہا ہے کہ "وارحم محمداً الخ" کا اضافہ ایک ایسی بدعت ہے جس کی کوئی اصل نہیں، ابن العربی نے اس کے انکار میں اور ابن ابی زید کو غلطی پر بتانے اور ایسا کرنے والے کو جاہل قرار دینے میں شدت کا مظاہرہ کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں نماز کا طریقہ بتایا ہے، اس میں زیادتی کا مطلب ہے کہ تعلیم نبوی میں نقص تھا جس کی تلافی زیادتی کے ذریعہ کی جا رہی ہے۔

فقہ وحدیث کے جامع بعض متاخر فقہاء نے اس میں یہ کہہ کر قوت پہنچائی کہ اس سلسلے میں وارد احادیث سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ سب ضعیف ہیں، کیونکہ ہر ایک کی سند میں کوئی نہ کوئی کذاب یا متہم بالکذب راوی موجود ہے، اس کی تائید علماء کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ "حدیث ضعیف پر عمل اس وقت درست ہے جبکہ اس کے ضعف میں شدت نہ ہو"[1]۔

ب—نماز کے سلام میں دعائے رحمت:

۲— حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے سلام کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ نمازی پہلے دائیں اور بائیں "السلام علیکم ورحمة الله" کہے، اس لئے کہ اس طریقہ کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابر بن سمرۃؓ[2] اور دیگر صحابہ کی احادیث میں ہے[3]۔

اگر کوئی صرف "السلام علیکم" کہے اور "ورحمة الله" نہ کہے تو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تحلیلھا التسلیم"[4] (نماز سے حلال ہونے کا طریقہ تسلیم

---

۱ حدیث: "اللھم علمنا کیف نسلم علیک" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ "الاشعریین" نے عمل الیوم واللیلۃ میں کی ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات الربانیہ (۳/ ۳۳۰ طبع المنیریہ) میں ہے، ابن علان نے نقل کیا ہے کہ ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے جس کی وجہ [illegible]۔

۲ الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱ ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، [illegible] ص ۳۰۵، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲ حدیث ابن مسعود کی روایت ترمذی (۲/ ۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے اور حدیث جابر بن سمرۃؓ کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۳ ابن عابدین ۱/ ۳۵۳، الاختیار ۱/ ۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۸، المغنی ۱/ ۵۵۳، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱۔

۴ حدیث: "تحلیلھا التسلیم" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور نووی نے الخلاصہ میں اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۱/ ۳۰۷ طبع المجلس العلمی الہند) میں ہے۔

ہے)، اس لئے صرف "السلام علیکم" سے تحلیل ہو جائے گی، دوسری وجہ یہ ہے کہ "ورحمۃ اللہ" کا ذکر "تکرار ثناء" ہے، اس لئے وہ واجب نہیں، جیسا کہ "وبرکاتہ" کہنا واجب نہیں ہے۔

حنبلی فقیہ ابن عقیل کہتے ہیں کہ مذہب حنبلی کا قول صحیح جس پر اعتماد کیا گیا ہے، یہ ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا درست نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ "السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" کہتے تھے[1]، دوسرے اس لئے کہ نماز میں "السلام علیکم" کا ذکر "رحمۃ اللہ" کے ساتھ مل کر آیا ہے، اس لئے بغیر "رحمۃ اللہ" کے سلام جائز نہیں، جیسے کہ تشہد میں حضور ﷺ پر سلام بغیر "رحمۃ اللہ" کے جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ "وبرکاتہ" کا ترک اولیٰ ہے، جیسا کہ اکثر احادیث اسی ترک کے ساتھ وارد ہوئی ہیں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ "ورحمۃ اللہ" کی زیادتی میں حرج نہیں، اس لئے کہ یہ خارج نماز ہے، اہل مذہب کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ "رحمۃ اللہ" کہنا سنت نہیں ہے، اگرچہ حدیث سے اس کا ثبوت ہے، اس لئے کہ اہل مدینہ کا اس پر عمل نہیں تھا، بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف "السلام علیکم" پر اکتفا کرنا بہتر ہے، اور "رحمۃ اللہ وبرکاتہ" کا اضافہ خلاف اولیٰ ہے[2]۔

ج- خارج نماز نبی کریم ﷺ کے لئے دعائے رحمت:

۷- خارج نماز نبی کریم ﷺ کے لئے دعاء رحمت کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض علی الاطلاق منع کرتے ہیں، اس کی توجیہ بعض حنفیہ نے یہ کی ہے کہ رحمت بالعموم کسی قابل ملامت فعل کی وجہ سے ہوتی ہے، جبکہ ہمیں حضور ﷺ کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دعائے رحمت میں درود کی طرح تعظیم پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہیں، یہی وجہ ہے کہ غیر انبیاء اور غیر ملائکہ کے لئے دعائے رحمت جائز ہے، نبی کریم ﷺ پر تو رحمت ہی رحمت ہے (اس میں کوئی شبہ ہی نہیں)، اس لئے آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت تحصیل حاصل ہے، نیز دعائے رحمت کے لئے درود کافی ہے، لہٰذا الگ سے دعائے رحمت کی حاجت نہیں، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا مقام دعائے رحمت سے بہت اونچا ہے۔

ابن دحیہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کا ذکر کرتے وقت مناسب یہ ہے کہ آپ ﷺ پر درود بھیجا جائے۔ آپ ﷺ کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا"[1] (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں ایک دوسرے کو بلا لیتا ہے)۔

ابن عبدالبر اور الصیدلانی سے بھی اسی طرح منقول ہے، جیسا کہ رافعی نے صیدلانی سے نقل کیا ہے، اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔

ابوزرعہ ابن الحافظ العراقی نے اپنے فتاویٰ میں صراحت کی ہے کہ ممانعت زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن احادیث سے اس سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے وہ سب ضعیف ہیں، ابوزرعہ کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت علی الاطلاق ہے[2]۔

---

[1] حسن حدیث میں "وبرکاتہ" کا اضافہ ہے ... کی ... روایت ابوداؤد نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے ... ۱ / ... ۶۰۷ طبع عزت عبید دعاس، نووی نے "المجموع" میں اس کو صحیح کہا ہے، ۳ / ۴۷۹ طبع السلفیہ۔

[2] حاشیۃ الدسوقی ... ۲۴ طبع الفکر۔

[1] سورۂ نور ۶۳۔

[2] ابن عابدین ۱ / ۳۸۰، ۵، الطحطاوی علی مراقی ... ۲۴۹، القلیوبی ۳ / ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۲ / ۲۲، ۵۳۔

بعض فقہاء مطلق جواز کی طرف گئے ہیں، یعنی صلوۃ و سلام کے ساتھ علاوہ بغیر بھی دعائے رحمت جائز ہے۔

ان حضرات کا استدلال اعرابی کے اس قول سے ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے: "اللهم ارحمني وارحم محمدا، ولاترحم معنا أحدا" (اے اللہ مجھ پر رحم فرما، اور محمد ﷺ پر رحم فرما، اور ہمارے ساتھ کسی دوسرے پر رحم نہ فرما)، حضور ﷺ نے اس کے الفاظ "اللهم ارحمني وارحم محمدا" کو باقی رکھا نکیر نہیں فرمائی، آپ ﷺ نے صرف اس ٹکڑے: "ولا ترحم معنا أحدا" پر نکیر فرمائی[1]۔

سرخسی کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے لئے ترحم میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ اس سلسلے میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار منقول ہیں، دوسرے اس لئے کہ کوئی بڑے سے بڑا شخص بھی رحمت خداوندی سے بے نیاز نہیں ہوسکتا[2]۔

جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "لن يدخل أحدا عمله الجنة، قالوا ولا أنت يارسول الله؟ قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته"[3] (کسی کو اس کا عمل جنت میں ہرگز داخل نہیں کرے گا، صحابہ نے عرض کیا: کیا آپ کو بھی نہیں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں مجھے بھی نہیں جب تک کہ رحمت خداوندی مجھ کو ڈھانک نہ لے)۔

اس کے علاوہ تمام انسانوں میں رحمت الٰہی کے سب سے زیادہ مشتاق نبی کریم ﷺ کی ذات مبارک تھی، جس طرح جو معنی "الصلاۃ" کا ہے وہی "الرحمۃ" کا بھی ہے، اس طرح دعائے رحمت کے لئے مانع کوئی چیز موجود نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا سراپا رحمت ہونا جیسا کہ اس آیت کریمہ میں مذکور ہے: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"[1] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہاں پر (یعنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)، آپ کے لئے دعائے رحمت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو رحمت حاصل تھی، مگر اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ زیادتی کی طلب ممنوع ہوجائے، کیونکہ فضل الٰہی کی کوئی انتہا نہیں، پھر کامل بھی کمال کا طلب گار ہوتا ہے[2]۔

بعض متاخرین نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر مستقلاً حضور ﷺ کے لئے خالص دعائے رحمت کرے مثلاً یوں کہے "قال النبي رحمه الله" تو اس طرح کہنا حرام ہے، اور اگر صلوۃ وسلام کے ضمن میں کرے، مثلاً یوں کہے: "اللهم صل على محمد وارحم محمدا" تو جائز ہے۔

صلوۃ وسلام کے بغیر صرف "ارحم محمدا" کہنا جائز نہیں، اس لئے کہ جن احادیث میں دعائے رحمت کا ذکر آیا ہے، وہ "صلوۃ وبرکت" کے ضمن میں آیا ہے، کسی مقام پر علاحدہ اس کا ذکر نہیں آیا، اور بسا اوقات ایک چیز ضمناً جائز ہوتی ہے، اور اصالۃً ناجائز، علماء کی ایک جماعت نے اس نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے، بلکہ قاضی نے تو اس کو جمہور کا موقف بتایا ہے، قرطبی کہتے ہیں کہ "یہی صحیح ہے"[3]۔

---

[1] حدیث: "اللهم ارحمني وارحم محمدا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[2] ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، الطحطاوی ۱/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۔

[3] حدیث: "لن يدخل أحدا عمله الجنة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

[1] سورۃ الأنبیاء/ ۱۰۷۔

[2] ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، الدر المختار ۱/ ۳۴۳، الطحطاوی ۱/ ۲۲۴، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

[3] ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۵/ ۳۴۵، ۵/ ۴۸۰، الطحطاوی ۱/ ۲۲۴، القلیوبی ۳/ ۱۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۳۔

و- صحابہ، تابعین اور دیگر ابرار و اخیار کے لئے دعائے رحمت:

۸- صحابہ کے لئے ترحم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ صحابہ کا ذکر ہو تو "رضی اللہ عنہم" اور تابعین اور بعد کے علماء و صلحاء کا ذکر ہو تو "رحمہم اللہ" کہنا بہتر ہے۔

زیلعی کہتے ہیں کہ بہتر ہے کہ صحابہ کے لئے دعائے رضوان، تابعین کے لئے دعائے رحمت اور بعد والوں کے لئے دعائے عفو و مغفرت کی جائے، اس لئے کہ صحابہ کو رضائے الٰہی کی سب سے زیادہ جستجو تھی، مرضیات الٰہی پر چلنے کی وہ بے حد کوشش کرتے تھے، اور اللہ کی جانب سے نازل ہونے والی مصیبتوں اور آزمائشوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے وہ رضائے الٰہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں، کوئی غیر صحابی اگر زمین بھر سونا بھی خرچ کردے تو بھی کسی ادنیٰ صحابی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔

ابن عابدین نے قرمانی کا قول راجح نقل کیا ہے کہ اس کے برعکس یعنی صحابہ کے لئے دعائے رحمت اور تابعین اور دیگر علماء و صلحاء کے لئے دعائے رضوان بھی جائز ہے [1]۔

"الاذکار" میں نووی کا میلان بھی اسی طرف نظر آتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء و صلحاء کے لئے دعائے رضوان اور دعائے رحمت یعنی "رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ" وغیرہ کہنا مستحب ہے، اور بعض علماء جو کہتے ہیں کہ "رضی اللہ عنہ" صحابہ کے ساتھ خاص ہے اور غیر صحابی کے لئے صرف "رحمہ اللہ" کہا جائے گا، یہ واقعہ کے مطابق نہیں ہے، اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا، بلکہ جمہور کا مذہب صحیح یہ ہے کہ صحابی کے لئے رضی اللہ عنہ اور غیر صحابی کے لئے رحمہ اللہ کہنا صرف مستحب ہے، جس کے بے شمار دلائل موجود ہیں، "النہایہ" میں "المجموع" سے نقل کیا گیا ہے کہ صحابہ کے لئے ترضی اور غیر صحابی کے لئے ترحم کی تخصیص ضعیف ہے [1]۔

ھ- والدین کے لئے دعائے رحمت:

۹- والدین کے لئے دعائے رحمت کے وجوب کی بنیاد یہ آیت کریمہ ہے: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما" [2] (اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کو والدین کے لئے دعائے رحمت اور ان کے ساتھ رحم و کرم کے برتاؤ کا حکم دیا ہے۔

مگر دعائے رحمت کا حکم صرف اس وقت ہے جبکہ والدین مومن ہوں، کافر ہونے کی صورت میں ان کے لئے دعائے رحمت جائز نہیں [3]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى" [4] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں گرچہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں)۔

و- مسلمانوں کے باہمی سلام میں دعائے رحمت:

۱۰- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کے باہم سلام کا افضل طریقہ یہ ہے کہ "السلام علیکم ورحمة الله وبركاته"

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۴۹۰۔

[1] ابن عابدین ۵/ ۴۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۹۰، ۳/ ۱۹۴، الاذکار ص ۱۰۹، تہذیب الاسماء ص ۲۹۳۔

[2] سورۂ اسراء/ ۲۴۔

[3] الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۳، القلیوبی ۳/ ۵۷، تفسیر القرطبی ۸/ ۲۷۴، ۱۰/ ۲۴۴، ۲۴۵، الاذکار ص ۱۳۵۔

[4] سورۂ توبہ/ ۱۱۳۔

کہا جائے، اور جواب دینے والا کہے: "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ"[1]۔ اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "جاء رجل الی النبي ﷺ فقال السلام علیکم، فرد علیه، ثم جلس، فقال النبي صلی اللہ علیه وسلم: عشر، ثم جاء آخر، فقال السلام علیکم ورحمۃ اللہ، فرد علیه، ثم جلس، فقال: عشرون، ثم جاء آخر، فقال السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، فرد علیه، فجلس، فقال: ثلاثون"[2] (ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: "السلام علیکم"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا، پھر وہ شخص بیٹھ گیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دس نیکیاں"، پھر دوسرا شخص آیا، اور کہا: "السلام علیکم ورحمۃ اللہ"، حضور ﷺ نے اس کو جواب دیا، وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "بیس نیکیاں"، پھر ایک تیسرا شخص آیا اور کہا: "السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ"، آپ ﷺ نے اس کو جواب دیا اور وہ بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تیس نیکیاں")۔ ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

مگر یہ عموم مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، کافر کے لئے ترحم جائز نہیں، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک کافر کو سلام کرنے میں پہل کرنا حرام ہے، کیونکہ حدیث ہے: "لا تبدءوا الیھود والنصاری بالسلام"[3] (یہود ونصاری کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو)، اگر یہودی یا نصرانی سلام کریں تو جواب دینے میں مضائقہ نہیں، لیکن صرف "وعلیک" کہے اس سے زیادہ نہیں[1]۔

بعض حضرات نے کافر کو ابتداءً سلام کرنے کی اجازت دی ہے، انہوں نے "السلام علیک" پر اکتفا کرنے کی صراحت کی ہے، یعنی "علیکم" جمع کا صیغہ استعمال نہ ہوگا، اور نہ "رحمۃ اللہ" کہا جائے گا[2]، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا سلم علیکم أھل الکتاب، فقولوا: "علیکم" أو "علیکم" بغیر واو"[3] (جب تم کو اہل کتاب سلام کریں تو کہو: "وعلیکم" یا بغیر واو کے "علیکم")۔

ز- غیر مسلم کے لئے دعائے رحمت:

۱۱- نووی نے اپنی کتاب "الاذکار" میں صراحت کی ہے کہ ذمی کے لئے اس کی زندگی میں دعائے مغفرت یا اس جیسی کوئی اور دعا جو کافر کے لئے نہیں کی جاتی، کرنا جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کے لئے ہدایت اور صحت وعافیت وغیرہ کی دعا کرنا جائز ہے[4]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "استسقی النبي ﷺ فسقاہ یھودي، فقال له النبي ﷺ: جملک اللہ، فما رأی الشیب حتی مات"[5] (نبی کریم ﷺ نے ایک موقع پر پانی

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۲۶۶، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۲۶، الاذکار ص ۲۰۸۔

[2] حدیث عمران بن حصینؓ: "جاء رجل الی النبي ﷺ" کی روایت ترمذی ۵/ ۵۳ طبع الحلبی نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

[3] حدیث: "لا تبدءوا الیھود ولا النصاری" کی روایت مسلم ۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

[1] ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

[2] الاذکار ص ۲۰۷، الفتاویٰ الہندیہ ص ۳۲۶۔

[3] حدیث: "إذا سلم علیکم أھل الکتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۴۲) طبع السلفیہ نے کی ہے۔

[4] الاذکار ص ۲۹۲، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۳۲۲۔

[5] حدیث انسؓ: "استسقی النبي ﷺ فسقاہ یھودي" کی روایت ابن السنی ص ۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے، ابن حجر نے اس حدیث کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، الفتوحات ۶/ ۳۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ۔

مانگا تو یک یہودی نے آپ ﷺ کو پانی پلایا، تو حضور ﷺ نے اس کو دعا دی کہ اللہ تجھے خوبصورت بنائے، چنانچہ اس نے موت تک بال سفید نہ دیکھے)۔

البتہ موت کے بعد کسی کافر کے لئے مغفرت وغیرہ کی دعا کرنا بالکلیہ حرام ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ" (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگرچہ وہ (مشرکین) رشتہ دار ہی ہوں جب ان پر یہ ظاہر ہو چکے کہ وہ اہل دوزخ ہیں)۔

حدیث بھی اس معنی میں وارد ہوئی ہے، اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے [۲]۔

ح- لکھتے اور بولتے وقت دعائے رحمت کا التزام:

۱۲- کاتب حدیث اور راوی حدیث کو چاہئے کہ صحابہ، تابعین اور نیک لوگوں کا نام لکھتے اور بولتے وقت ترضی اور ترحم کا اہتمام کریں، اور بار بار اسے بالکل نہ اکتائیں، اور اگر کسی کتاب میں یہ التزام نہ ہو اور اس میں یہی پائی جائے تو اس کی پابندی نہ کریں [۳]۔

ترخیص

دیکھئے: "رخصت"۔

۱- سورۂ توبہ ۱۱۳۔

۲- الأذکار ص ۱۴۴، ۱۴۳، الفتوحات الربانیہ ۲۳۹/۶۔

۳- تدریب الراوی ص ۲۹۳، ۲۹۴۔

تردّی

تعریف:

۱- لغت میں تردی کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اوپر سے نیچے گرنا، بولتے ہیں: "تردی فی مهواة" وہ گڑھے میں گر گیا، "ردیته فتردیة" میں نے اس کو گرا دیا[۱]۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی تعریف کی ہے: "اوپر سے نیچے گرنا"[۲]۔

اسی سے "المتردیة" ہے، یعنی جو جانور کنواں میں گر جائے یا پہاڑ سے گر پڑے[۳]۔

"النظم المستعذب" میں اس کا معنی ہے: جو جانور پہاڑ سے گرے اور نیچے جا پڑے[۴]۔

"مطالب اولی النہی" میں اس کے معنی ہیں: جو مثلاً پہاڑ یا دیوار کی بلندی سے گرے اور کنواں یا کسی گہرائی میں جا پڑے[۵]۔

اجمالی حکم:

۲- ارشاد باری تعالیٰ ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ"[۱] (تم پر حرام کیے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور جو اونچائی سے گر کر مر جائے اور جو کسی کے سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے اور یہ کہ تقسیم کرو تیروں سے تقسیم کیا جائے یہ سب گناہ (کے کام) ہیں)۔ اس آیت میں کئی قسم کے جانوروں کو حرام قرار دیا گیا ہے، جس میں ایک "المتردیہ" بھی ہے، لا یہ کہ گرنے والے جانور کو شرعی قاعدہ کے مطابق ذبح کر دیا جائے، خواہ ذبح اختیاری ہو یعنی ذبح یا نحر کیا جائے یا ذبح اضطراری، یعنی تیر وغیرہ پھینک کر حسب سہولت بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے خون بہا دیا جائے، مگر ذبح اضطراری صرف اس وقت اختیار کیا جائے گا، جبکہ ذبح اختیاری ممکن نہ ہو[۲]۔

فقہاء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ ذبح کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم اختیاری ہے، یعنی جس صورت میں جانور زیر قابو ہو تو ذبح کے جانور مثلاً گائے اور بکری کو ذبح کیا جائے گا، اور نحر کے جانور مثلاً اونٹ کو نحر کیا جائے گا، یعنی مقام ذبح یا نحر (حلق) پر زخم لگائے بغیر جانور حلال نہ ہوگا۔ دوسری قسم ہے: ذبح اضطراری یعنی جب جانور زیر قابو نہ ہو مثلاً بدک کر جانور بھاگ جائے، یا کنویں میں گر جائے، اور اختیاری طور پر اس کے محل ذبح کو کاٹنا مشکل ہو تو ذبح

---

۱ المصباح المنیر مادہ "ردی"۔
۲ جواہر الاکلیل ۱/ ۲۔
۳ ابن عابدین ۵/ ۲۰۳۔
۴ النظم المستعذب بذیل المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۵۸۔
۵ مطالب اولی النہی ۶/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

---

۱ سورۂ مائدہ/ ۳۔
۲ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵۔

اضطراری کے ذریعہ یعنی بدن کے کسی حصے کو زخمی کر کے اس کو حلال کیا جائے گا[1]۔

حنفیہ نے اس سے اس بکری کا استثناء کیا ہے جو بدک کر شہر میں بھاگ گئی ہو تو اس میں ذبح اضطراری جائز نہیں، کیونکہ اس کو پکڑنا اور اس پر قابو پانا ممکن ہے[2]۔

۳- کوئی جانور کنواں وغیرہ میں گر جائے اور اس کا ذبح اختیاری ممکن نہ ہو تو حسب سہولت جسم کے کسی حصے کو زخمی کر دینا ہی اس کا ذبح ہے، جیسا کہ بدک کر بے قابو ہو جانے والے جانور کا حکم ہے، اس طریق سے کنویں میں گرنے والا جانور حلال ہو جائے گا، البتہ اگر جانور کا سر پانی میں ہو تو کھانا حلال نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے کہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے مر گیا ہو۔ شافعیہ (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب) کا مسلک یہی ہے، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیج کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ فند بعير، وكان في القوم خيل يسيرة، فطلبوه فأعياهم، فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله، فقال النبي ﷺ إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا**" وفي لفظ "**فما ند عليكم فاصنعوا به هكذا**"[3] (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، کہ ایک اونٹ بدک گیا، اور قوم میں گھوڑے کم تھے، اس کے ذریعہ لوگوں نے اونٹ کو پکڑنا چاہا، مگر اس نے سب کو تھکا دیا، تو ایک شخص نے اس پر تیر پھینکا، اور اللہ نے اسے روک دیا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کبھی جنگلی جانوروں کی طرح بدک جاتے ہیں، اگر کوئی جانور تم کو عاجز کر دے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو، ایک دوسری روایت کے الفاظ میں کہ جو جانور تم سے بدک کر بھاگ جائے، اس کے ساتھ اسی طرح کرو)، ابو العشراء الدارمی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**أنه قال يا رسول الله، أما تكون الذكاة إلا في الحلق واللبة؟ فقال ﷺ لو طعنت في فخذها لأجزأك**" (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ذبح صرف حلق اور لبہ (سینہ کا بالائی حصہ) ہی میں ہو سکتا ہے؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر تم جانور کی ران کو نیزہ سے زخمی کر دو تو بھی کافی ہے)، ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ طریقہ ذبح صرف کنویں میں گرنے والے جانور اور بدکے ہوئے جانور کے لئے ہے، مجد کہتے ہیں کہ یہ حکم بے قابو جانوروں کے لئے ہے[1]۔

ابن حبیب مالکی کے سوا فقہاء مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کنویں میں گرنے والے جانور کو زخمی کرنے سے حلال نہ ہوگا، بلکہ ذبح والا جانور ہو تو ذبح کرنا ہوگا، اور نحر والا جانور ہو تو نحر کرنا ہوگا[3]۔

۴- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے شکار پر تیر پھینکا، اور وہ شکار پانی

۱- الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵، الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۴، ۱۵ طبع مصطفی حلبی ۱۳۵۵ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴/ ۲۳۳، ۲۳۴ طبع محمد علی صبیح، مواہب الجلیل فی شرح مختصر خلیل ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵ طبع النجاح لیبیا۔

۲- الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵۔

۳- حدیث: "إن لهذه البهائم" کی روایت بخاری (فتح ۹/ ۶۳۸، ۶۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

۱- حدیث: "لو طعنت في ..." کی روایت ابو داؤد (۳/ ۲۵۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص میں ابو العشراء کے مجہول ہونے کی بنا پر اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے، تلخیص ۴/ ۱۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

۲- ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، ۱۹۴، فتح القدیر ۸/ ۶۰ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۰۹، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۴۳، مواہب الجلیل فی شرح مختصر خلیل ۳/ ۲۲۴ طبع النجاح لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۶، ۵۶۷ طبع ریاض حدیثہ، فتح الباری شرح صحیح بخاری ۹/ ۶۳۹۔

۳- الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

میں گر گیا تو حلال نہ ہوگا، یونکہ ممکن ہے کہ وہ پانی سے مر گیا ہو یا زخمی ہونے کے بعد وہ جانور کسی چھت یا پہاڑ پر جا گرے اور پھر وہاں سے زمین پر گر پڑے تو یہ بھی حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورتوں سے بچنا ممکن ہے ۔

۵-فقہ حنبلی کی کتاب "مغنی" اور دوسری کتاب "مطالب اولی النہی" میں ہے کہ اگر کسی نے جانور پر تیر پھینکا اور وہ جانور ایسے پانی میں گر کر وہ مر سکتا ہو یا اتنی اونچائی سے زمین پر گرا کہ جانور مر سکتا ہو تو اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کی جان جانے میں پانی کو بھی دخل ہو۔ البتہ اگر جانور ایسے پانی میں گرا جس میں اس کی موت نہ ہوسکتی ہو مثلاً جانور کا سر پانی سے باہر ہو یا وہ آبی پرندہ ہو، جس پر پانی اثر انداز نہ ہوتا ہو یا ایسے اوپر سے نیچے گرا کہ ایسے میں بالعموم جانور نہیں مرتا تو ان تمام شکلوں میں شکار کیا ہوا جانور بالاتفاق حلال ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله"[2] (اگر تم شکار کو پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو اس کو نہ کھاؤ)۔

دوسرے اس لئے کہ پانی میں گرنے یا بلندی سے گرنے کی صورت میں حرمت اس اندیشہ کی بنا پر ہے کہ کہیں جانور کی موت پانی یا نشیب میں گرنے کی بنا پر نہ ہوئی ہو، لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی نے فضا میں اڑتے ہوئے یا درخت یا پہاڑ پر بیٹھے ہوئے پرندے پر تیر پھینکا اور وہ زمین پر گر کر مر گیا تو جائز ہے[3]، اس لئے کہ اس صورت میں احتراز ممکن نہیں۔

۶-اگر دو بہت مثلاً اوپر نیچے ایک ساتھ کنویں میں گر پڑیں اور نچلا بہت اوپر والے بہت کے بوجھ سے مر جائے تو نچلا بہت حلال نہ ہوگا، برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے اوپر والے بہت پر تیر دیا تیر اتنی زور سے پھینکا کہ نیچے کے بہت تک پہنچ گیا، اور اس پر اس کا یقینی اثر ہو تو دونوں جانور حلال ہوں گے، چاہے تیر مارنے والے کو نیچے والے جانور کا علم ہو یا نہ ہو ۔

ابن عابدین ۵: ۳۰۴ـ

۲ حدیث: "فإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله" کی روایت مسلم (۳: ۱۵۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

۳ مغنی لابن قدامہ ۸: ۵۵۱، ۵۵۵ طبع ریاض الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۶: ۳۴۵، ۳۴۶ـ

منہاج الطالبین ۴: ۲۴۳ـ

ترسل

تعریف:

۱- لغت میں "ترسل" کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اطمینان اور آہستگی کے ساتھ کام کرنا، کہا جاتا ہے: "ترسل في قراءته"، "اس نے اطمینان اور ٹھہراؤ کے ساتھ قرأت کی"، "ترسل الرجل في كلامه ومشيه" یعنی اس نے اپنی گفتار اور رفتار میں ٹھہراؤ اور اطمینان سے کام لیا[۱]۔ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: "إذا أذنت فترسل"[۲] (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو، عجلت سے نہ دو)۔

اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ اذان میں ترسل کا مطلب ہے: ٹھہر ٹھہر کر بغیر عجلت کے اذان دینا، یعنی اذان کے دو جملوں کے درمیان کم از کم اتنا وقفہ ہو کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، نیز یہ خیال رہے کہ آواز میں حد سے زیادہ کھنچاؤ اور تلفظ میں پیچیدگی نہ ہو[۳]۔

۱ لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ، طبع مکتبۃ الحیاۃ بیروت مادۂ "رسل"۔

۲ حدیث: "إذا أذنت فترسل" کی روایت ترمذی (۱/۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے (۱/۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

۳ ابن عابدین ۱/۲۵۹، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع دار المعرفہ، مراقی الفلاح ص ۱۰۶، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب مع المہذب فی فقہ

۲- ترسل کے بالمقابل حدر ہے، لغت میں حدر کے بھی کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: جلدی جلدی پڑھنا، بولتے ہیں: "حدر الرجل الأذان والإقامة والقراءة وحدر فيها كلها حدرا"[۱] (اس نے اذان، اقامت اور قرأت سب میں جلدی کی، یہ باب قتل یعنی نصر سے ہے)۔

اذان کی حدیث میں ہے: "إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحدر"[۲] (اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)، اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

حدر اقامت میں سنت ہے اور اذان میں مکروہ[۳]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "يا بلال إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر"[۴] (اے بلال! جب اذان دو تو ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو)۔

اجمالی حکم:

۳- ترسل سے متعلق احکام یہ ہیں:

الام للشافعی ۱/۸۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۲ طبع الریاض الحدیثہ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/۴۳۴ طبع النجاح لیبیا۔

۱ لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "حدر"، کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

۲ حدیث: "إذا أذنت فترسل..." کی تخریج فقرہ ۱ میں گذر چکی ہے۔

۳ کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۴ طبع الریاض الحدیثہ، ابن عابدین ۱/۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع المعرفہ، مراقی الفلاح ص ۱۰۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۶۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/۳۹۰، ۳۹۱، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/۴۳۴۔

۴ حدیث: "یا بلال إذا أذنت فترسل" کی تخریج فقرہ ۱ میں گذر چکی ہے۔

ترسل اذان میں مسنون ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن ہر دو جملے کے درمیان اتنا توقف کرے کہ سننے والا اس کا جواب دے سکے، جس میں آواز کا حد سے زیادہ کھینچنا، تلفظ کا بگاڑنا یا پھیلانا اور لب ولہجہ میں نامناسب تغیر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت جابر نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے حضرت بلال سے فرمایا: "یا بلال إذا أذنت فترسل" (اے بلال اذان ٹھہر ٹھہر کر دو)، اسی طرح منقول ہے کہ مسجد قصی کے مؤذن ابو الزبیر کو حضرت عمرؓ نے ہدایت دی تھی: "إذا أذنت فترسل" (اذان ٹھہر ٹھہر کر دو)، نیز منقول ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ مجھے آپ سے اللہ کے لئے محبت ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے تجھ سے اللہ کے لئے نفرت ہے، اس لئے کہ تم اپنی اذان میں گاتے ہو۔

فقہاء کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے [۳]۔

اقامت میں ترسل مکروہ ہے، یہ اس وجہ سے کہ اقامت کہنے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ جلدی جلدی کہے، ٹھہر ٹھہر کر نہیں، جیسا کہ اوپر حدیثیں گذر چکی ہیں [۳]۔

یہ فرق اس بنا پر ہے کہ اذان کا مقصد لوگوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینا، دور والوں کو آگاہ کرنا، اور نماز کے لئے ان کو بلانا ہے، جبکہ اقامت کا مقصد موجود لوگوں کو نماز کے لئے تیار ہونے اور کھڑے ہونے کی خبر دینا ہے، اس لئے اذان میں توقف اور ٹھہراؤ اذان کے مقصد کو پورا کرنے میں زیادہ معاون ہے، جبکہ اقامت میں اس کی حاجت نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ الفاظ اذان کو دو دو اور الفاظ اقامت کو صرف ایک بار کہنے کا حکم دیا گیا ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" [۳] (بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے الفاظ کو جوڑ جوڑ اور اقامت کے الفاظ کو طاق طاق کہیں)، حماد نے اپنی حدیث میں "إلا الإقامة" کا اضافہ کیا ہے، (اذان کے مقصد ہی کے تحت) اذان اونچی جگہ پر دینا مستحب ہے، اور اقامت میں یہ قید نہیں، اسی طرح اذان میں اقامت کے بالمقابل زیادہ بلند آواز رکھنا مستحب ہے، اسی طرح اذان ترتیل کے ساتھ اور اقامت تیزی کے ساتھ کہنا مستحب ہے، اقامت میں "قد قامت الصلاة" کو مکرر کہنا مسنون ہے، اس لئے کہ اقامت کا اصل مقصود یہی ہے [۳]۔

دیکھئے: "اذان" اور "اقامت" کی اصطلاح۔

۱ حدیث: "إذا أذنت فترسل" کی تخریج فقرہ ۳ میں گذر چکی ہے۔

۲ ابن عابدین ۱/۲۵۹، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع المعرفہ، مراقی الفلاح ۱۰۶، نہایۃ المحتاج مع المغنی ۱/۳۹۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۶۵، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/۴۳۲ طبع النجاح لیبیا، جامع احکام القرآن للقرطبی ۶/۲۳۰ طبع پنجم، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

۳ ابن عابدین ۱/۲۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/۴۳ طبع المعرفہ، مراقی الفلاح ص ۱۰۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۶۵، نہایۃ المحتاج مع المغنی ۱/۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/۴۳۲ طبع النجاح لیبیا۔

مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/۴۳۲، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۶۵، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۷ طبع ریاض الحدیثہ۔

۲ حدیث: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" کی روایت بخاری (فتح ۲/۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۳ عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ۲/۲۰۲، ۲۰۳ طبع الفکر۔

ترسیم

تعریف:

۱- "ترسیم" لغت میں "رسّم" کا مصدر ہے، المعجم الوسیط میں ہے: "رسّم الثوب" اس نے کپڑے میں ہلکی دھاریاں بنائیں، اس کا اسم "الرسم" ہے۔

رسم کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: اثر اور نشان، کہا جاتا ہے: "رسمت الناقة" اونٹنی نے زمین میں زور سے چلنے کی وجہ سے نشان بنایا، "رسم الغیث الدیار یرسمها رسما" یعنی بارش نے مکانات کو مٹادیا اور زمین پر ان کا نشان باقی رکھا، مجازاً اس کا اطلاق کسی چیز کا حکم دینے پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "رسم له كذا فارتسم" اس نے اس کو فلاں حکم دیا تو وہ اس کو بجالایا[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ترسیم" کے معنی جیسا کہ کتب فقہ سے سمجھ میں آتا ہے: کسی شخص پر تنگی کرنا اور اس کی نقل وحرکت کو محدود کرنا ہے تاکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ نہ جاسکے[۲]۔

شرعی حکم:

نظر بند شخص کے اقرار پر شہادت:

۲- "حاشیة القلیوبی علی شرح المنہاج" میں ہے کہ کسی قیدی یا نظر بند شخص کے اقرار کی گواہی دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے حق میں جبر وزبردستی کی علامت قرینہ پایا جاتا ہے[۱]۔

جس طرح کسی قیدی یا نظر بند شخص کی جانب سے کسی حق کا یا کسی چیز کا اقرار صحیح نہیں ہے جو تہمت کا سبب ہو، "شرح مطالب اولی النہی" میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ اس سے زبردستی اقرار لیا گیا تھا تو اس کا دعوی قابل قبول ہوگا، بشرطیکہ اس کی تائید قرائن سے ہوتی ہو، مثلاً کوئی جابر کسی کو مارنے یا قید کرنے یا نظر بند کرنے یا جیل میں ڈالنے یا مال چھین لینے وغیرہ کی دھمکی دے اور قرینہ حال یہ بتاتا ہو کہ دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی شکل دینے پر قادر ہے[۲]۔

---

۱ المعجم الوسیط، لسان العرب، متن اللغة، محیط المحیط مادۂ "رسم"۔

۲ تحفة الحبیب علی شرح الخطیب ولوامع ۳/ ۲۰، حاشیة البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۳، حاشیة القلیوبی ۳/ ۳۔

---

۱ القلیوبی ۳/ ۳۔

۲ مطالب اولی النہی ۶/ ۱۹۵۔

ترشید

تعریف:

۱- "ترشید" لغت میں "رشد" سے ماخوذ ہے، رشد کا معنی ہے: صلاح اور درستگی کا حصول، کہا جاتا ہے: "رشده القاضي ترشيدا" قاضی نے اسے رشید قرار دیا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ترشید کا معنی ہے: آزمائش کے بعد نابالغ بچے سے پابندی اٹھانا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال میں صلاح کو رشد کہتے ہیں[2]، جبکہ شافعیہ کے نزدیک دین اور مال دونوں میں صلاح کا نام رشد ہے[3]۔

شرعی حکم:

۲- عاقل بچے کے ولی کے لئے جائز ہے کہ اس کا کچھ مال اس کے حوالہ کرے، اور بطور امتحان اس کو تجارت کی اجازت دے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم"[4] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، باری تعالیٰ نے یتیموں کا امتحان لینے کی اجازت دی ہے، اور مالی معاملات کا امتحان تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، اس طرح قرآن میں ابتلاء کی اجازت دینا گویا بطور امتحان تجارت کی اجازت دینا ہے۔ اگر ولی اس تجارت میں بچے کی جانب سے رشد محسوس کرے، اور بچہ بالغ ہو تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کردے جیسا کہ آیت میں حکم ہے، اور اگر یہ احساس ہو کہ بچہ ابھی پوری طرح باشعور نہیں ہوا ہے تو بالغ ہونے تک اس کو مالی تصرفات سے روکے گا، اگر بالغ ہونے تک وہ باشعور ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردے گا، لیکن بلوغ تک بھی اس میں شعور پیدا نہ ہو، بلکہ وہ بے عقل، برباد کرنے والا اور فضول خرچ ہو تو مال اس کے حوالے نہیں کرے گا، چاہے بڑھاپے تک اس میں عقل پیدا نہ ہو، کسی بھی عمر میں اس کے حوالے مال کئے جانے کے لئے امتحان تجارت میں اس کا کامیاب ہونا ضروری ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف و امام محمد کا مسلک یہی ہے۔

البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ امتحان کے لئے اس سے وہ کام لئے جائیں گے جو اس کے ماحول میں اس جیسے لڑکوں سے لئے جاتے ہوں، کیونکہ تاجروں کی اولاد اور زمینداروں اور روساء کی اولاد میں فرق ہے، کاشتکاروں اور ارباب پیشہ کی اولادوں میں فرق ہے، اس لئے ہر ایک کا امتحان اس کے ماحول، ذوق اور اہلیت کے مطابق ہوگا، بچی کو وہ ذمہ داری دی جائے گی جو گھر کی مالکہ کو دی جاتی ہے، اگر وہ قبضہ میں موجود مال کی پوری حفاظت کرے اور اپنے وکیل سے پورا حق وصول کرے تو وہ رشیدہ ہے۔

ان حضرات کے نزدیک ایک روایت کے مطابق امتحان کا

---

1. المصباح مادہ "رشد"۔
2. حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۴، ۹۵ طبع بیروت لبنان، بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۷۰ طبع الجمالیہ مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۹۴ طبع دار صادر بیروت، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
3. نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
4. سورۂ نساء/ ۶۔

وقت قبل بلوغ ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى" ظاہر آیت سے قبل بلوغ امتحان کا ثبوت ملتا ہے دو وجوہ سے: ایک یہ کہ قرآن نے ان کو یتیم کہا ہے، اور یتیمی کی عمر قبل بلوغ ہے۔

دوسری یہ کہ "حَتَّى إِذَا بَلَغُوا" کہہ کر اس کی مدت امتحان کو بلوغ تک دراز کیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ امتحان کا وقت قبل بلوغ ہو۔

امام احمد سے دوسری روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کا وقت بعد بلوغ ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک امتحان واجب ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ سابقہ آیت کی بنا پر ولی بچہ کا امتحان دینی اور مالی دونوں لحاظ سے وجوبی طور پر لے گا، دینی لحاظ سے امتحان اس طرح ہوگا کہ عبادات اور معاملات سے دلچسپی، ممنوعات سے پرہیز، مشتبہات سے احتیاط اور نیک لوگوں سے اختلاط وغیرہ کے بارے میں بچے کے ذوق وشعور کا مشاہدہ کرے گا، اور مالی اعتبار سے امتحان اسی طرح ہوگا جو نمبر ۳۱ کے حوالے سے اوپر گذرا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ بلوغ کے بعد بھی بے عقل اور فضول خرچ ثابت ہو تو پچیس سال کی عمر تک اس کے رشد وصلاح کا انتظار کیا جائے گا، اس عمر تک پہنچنے کے بعد وہ رشید وصالح ہو یا نہ ہو، وجوبی طور پر مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں انسان دادا بن سکتا ہے، دوسرے اس لئے کہ مال نہ دینے کا مقصد اس کو مؤدب اور باشعور بنانا ہے، پچیس سال کی عمر ہو جانے کے بعد یہ امید باقی نہیں رہی (اس لئے اب مال روکنے کا بھی کوئی حاصل نہیں)، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے[۱]۔

رشید قرار دینے کا حق دار کون ہے؟

۳- حنفیہ اور حنابلہ کا موقف اور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ اگر بچہ بالغ ہو جائے اور رشد محسوس ہو یا مجنون عاقل ہو جائے تو ولی کو حق ہے کہ اس کو رشید قرار دے، کسی حاکم کا فیصلہ ضروری نہیں ہے، مستانف صورت میں حاکم بھی رشید قرار دے سکتا ہے۔

اس باب میں بچی اور بیٹے کے حکم میں فرق نہیں ہے، بچی بھی جب بالغہ ہو جائے اور رشد محسوس ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا، خواہ اس کی شادی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بچی سے اس وقت مالی پابندی ختم ہوگی جب اس کی شادی ہو جائے، اور بچہ ہو جائے یا کم از کم شوہر کے گھر ایک سال گذار لے[۲]۔

مالکیہ نے بچہ اور بچی کی ترشید اور ازالہ حجر کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح بچی کا رشد معلوم ہو تو اور نہ معلوم ہو تو دونوں صورتوں میں بھی فرق کیا ہے، نیز باپ، وصی اور مقدم کے درمیان ترشید میں بھی ان کے نزدیک فرق ہے۔

بچہ اگر باپ کے زیر ولایت ہو تو جیسے ہی بالغ ہوگا اور اپنے مال کی حفاظت کا اہل ہوگا (یعنی رشد محسوس ہوگا) اس سے پابندی ختم ہو جائے گی، باپ کی جانب سے باقاعدہ پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں ہے، البتہ اگر بچہ وصی یا مقدم کے ماتحت ہو تو پابندی کے خاتمہ کے لئے باقاعدہ ان کی جانب سے پابندی ختم کرنے کا عمل ضروری

الخرشی ۵ / ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۴ / ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، مغنی مع الشرح الکبیر ۴ / ۵۱۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

[۱] ابن عابدین ۵ / ۹۴، ۹۵، بدائع الصنائع ۷ / ۱۷۰، ۱۷۱۔

[۲] الفتاوی ہندیہ ۵ / ۵۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، الدسوقی ۳ / ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۴ / ۱۸۰، ۱۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۲ / ۳۰۲، کشاف القناع ۳ / ۴۵۲، کتاب الفروع ۴ / ۳۱۲، ۳۲۰، مطالب اولی النہی ۳ / ۴۰۳، مغنی لابن قدامہ ۴ / ۵۲۵۔

ہے، یعنی قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور بچی پر پابندی رہے گی یہاں تک کہ بالغ ہوکر مال کی حفاظت کی اہل ہو جائے، اور شوہر سے تعلق قائم ہو جائے اور دو عادل اس کے حسن تصرف کی شہادت دیں۔

پھر اگر بچی باپ کی ولایت میں ہو تو محض ان باتوں سے پابندی دور ہو جائے گی، باپ کی جانب سے پابندی ختم کرنے کی حاجت نہیں، باپ کے لئے بلوغ کے بعد شوہر کے دخول سے قبل بھی اس کو رشید قرار دینا جائز ہے، یعنی اگر بچی وصی یا مقدم کی ماتحتی میں ہو تو دخول کے بعد ان کی جانب سے پابندی کا ختم کرنا ضروری ہے، اگر بچی کا رشد و شعور معلوم ہو تو دخول سے قبل یا بعد باپ، وصی یا مقدم میں سے ہر ایک کے لئے اس کو رشید قرار دینا جائز ہے، البتہ جس کے رشد کا پتہ نہ ہو تو باپ قبل از دخول اور بعد از دخول اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، مگر وصی دخول کے بعد تو اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، پہلے نہیں، اور مقدم نہ دخول کے بعد اس کو رشید قرار دے سکتا ہے، نہ دخول سے پہلے[1]۔

ترشید کے الفاظ:

۴- کسی کو رشید قرار دینے کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی متعین لفظ نہیں ہے، صراحۃً یا دلالۃً کسی بھی طرح صاحب رشد قرار دیا جا سکتا ہے[2]۔

البتہ مالکیہ نے بچہ اور بچی کے لئے الگ الگ الفاظ کی صراحت کی ہے، بچہ کے لئے ولی عادل حضرات سے کہے کہ آپ لوگ گواہ رہیں کہ میں نے اپنے فلاں مجور (پابندی والے شخص) کی پابندی کو ختم کیا، اس کو تصرف کی آزادی دی، اور اس کو اپنے معاملات کا خود مالک بنایا، بچی کے لئے خود بچی سے کہے گا کہ میں نے تجھ کو رشیدہ اور لائق قرار دیا، یا تیرے ہاتھ کو آزاد کیا، یا تیری پابندی ختم کی وغیرہ[1]۔

ترشید میں ولی سے غلطی ہو جائے تو مال کا ضمان کس پر ہوگا:

۵- حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ نابالغ بچے کا وصی اگر ثبوت رشد سے قبل اس کو اس کا مال دے دے اور اس کے ہاتھ میں مال ضائع ہو جائے یا نابالغ اس کو تلف کر دے تو اس مال کا ضامن وصی ہے، اور اگر بچہ بالغ ہو جائے مگر اس کے رشد و عدم رشد کا علم نہ ہو، اور وصی اس کا مال اس کے حوالے کر دے، اور بعد میں وہ بچہ مفسد اور بے رشد ثابت ہو تو "الولوالجیہ" اور "الخانیہ" کے مطابق وصی پر ضمان لازم ہے، ایک دوسرا قول جو "تنقیح الفتاوی الحامدیہ" سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ وصی پر ضمان لازم نہیں ہے[2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رشید قرار دیئے جانے کے بعد وہ جو کچھ بھی تلف کرے گا اس کا ضامن ولی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی نے جو کچھ کیا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کیا[3]۔

شافعیہ کے یہاں ضمان کے مسئلے کی صراحت نہیں ملتی۔

---

[1] الدسوقی ۳/ ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۳۔

[2] مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۹۶۰، وحاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۱۸۰، ۱۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

[1] الدسوقی ۳/ ۲۹۶، ۳۳۳۔

[2] مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۹۸۳، درر الحکام ۲/ ۶۲۹، ۶۳۲۔

[3] الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۹۴، کتاب الفروع ۲/ ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۲۵۔

ترضی

تعریف:

۱- ترضی کا معنی ہے: طلب رضا، اور رضا "سخط" (ناراضگی) کی ضد ہے، "ترضی عن فلان" کے معنی ہیں: فلاں کے لئے رضی اللہ عنہ کہنا[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترحم:

۲- ترحم "رحمة" سے ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں مثلاً رقت، بھلائی، نعمت اور نبوت وغیرہ، آیت ذیل میں "رحمت" نبوت کے معنی میں مستعمل ہوئی ہے: "واللہ یختص برحمته من یشاء"[2] (حالانکہ اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہے مخصوص کرلے)، یعنی اپنی نبوت کے ساتھ جس کو چاہتا ہے خاص کرتا ہے۔

"ترحم" کا معنی ہے: "رحمه الله" کہنا، "ترحمت علیه" یعنی میں نے اس کو "رحمة الله علیک" کہا، "رحم علیه" اس نے اس کو "رحمة الله علیه" کہا، "تراحم القوم" قوم نے باہم رحم وکرم کا معاملہ کیا[3]۔

۱ لسان العرب المحیط مادۂ "رضا"، دستور العلماء مادۂ "ترضی، ترحم"۔
۲ سورۂ بقرہ / ۱۰۵۔
۳ لسان العرب المحیط، تاج العروس، الصحاح فی اللغة والعلوم، متن اللغة، مختار الصحاح مادۂ "رحم"، دستور العلماء مادۂ "ترضی، ترحم"۔

غرض "ترضی" دعائے رضوان ہے، اور "ترحم" دعائے رحمت۔

شرعی حکم:

۳- افراد کے لحاظ سے ترضی کا حکم مختلف ہوتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کے لئے ترضی:

۴- جن کی نبوت میں اختلاف ہو ان کو "رضی اللہ عنہ" کہنا مستحب ہے، مثلاً ذوالقرنین، لقمان اور ذوالکفل وغیرہ، ابن عابدین نے نووی سے نقل کیا ہے کہ ان کے لئے "علیہم الصلاۃ والسلام" کہنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن زیادہ راجح قول یہ ہے کہ ان کو "رضی اللہ عنہ" کہا جائے، اس لئے کہ ان کا درجہ انبیاء سے فروتر ہے، کیونکہ ان کا نبی ہونا ثابت نہیں[1]۔

ب- صحابہ کے لئے ترضی:

۵- صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ترضی باتفاق فقہاء مستحب ہے، اس لئے کہ رضائے الہی کی طلب میں وہ لوگ بڑی جدوجہد کرتے تھے، خدا کی مرضیات پر چلنے کی حد درجہ کوشش کرتے تھے، اور خدا کی جانب سے پیش آنے والی آزمائشوں اور مصیبتوں پر پوری طرح راضی رہتے تھے، اس لئے یہ حضرات رضائے الہی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں[2]۔

اگر صحابی ابن صحابی ہوں مثلاً حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، تو ان کے لئے "رضی اللہ عنہما" کہا جائے گا، تاکہ دعائے رضا ان کے اور ان کے والد دونوں کے لئے ہوجائے، اور اگر کسی

۱ ابن عابدین ۵/ ۴۸۰ طبع احیاء التراث العربی، الاذکار ص ۱۰۹۔
۲ ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

ایسے صحابی کا ذکر ہو جن کے والد اور دادا بھی صحابی ہوں، مثلاً حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیق بن ابی قحافہ رضی اللہ عنہم تو ان کے لیے "رضی اللہ عنہم" کہا جائے گا۔

ج- غیر صحابی کے لیے ترضی:

۶- صاحب "عمدۃ الابرار" کہتے ہیں کہ مشائخ سلف اور علماء متقدمین کے لیے "ترضی" جائز ہے، اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ"[۲] (جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے تو یہی لوگ بہترین خلائق ہیں، ان کا صلہ ان کے پروردگار کے نزدیک ہمیشگی والی جنتیں ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، جہاں ہمیشہ ہمیش رہیں گے، اللہ ان سے خوش رہے گا اور وہ اللہ سے خوش رہیں گے)۔

آیت بالا میں "رضی اللہ عنہم" کا ذکر عام مومنوں کے لیے کیا گیا ہے، جس میں صحابی اور غیر صحابی دونوں داخل ہیں، جیسا کہ ش کتابوں مثلاً التقویم، المرداوی، السرخسی اور الہدایہ وغیرہ میں اساتذہ نے خود اپنے ذکر کے بعد لکھا ہے: "رضی اللہ" تو اگر اس لفظ کے ساتھ دعا جائز نہیں ہوتی تو اس طرح یہ فقہاء اپنی کتابوں میں نہ لکھتے، اسی طرح اہل علم کی ایک عام عادت یہ ہے کہ وہ مخاطب سے اپنی گفتگو کا آغاز اس دعا سے کرتے ہیں: "رضي الله عنك وعن والديك" (اللہ تم سے اور تمہارے والدین سے راضی ہو)، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا، بلکہ اس لفظ سے دعا کو سب لوگ اچھا سمجھتے ہیں، اور اپنے تلامذہ کو بھی سکھاتے ہیں، اس طرح گویا اس پر پوری امت کا عمل ہے[۱]۔

د- رضی اللہ عنہ لکھنے کا اہتمام:

۷- صحابہ، تابعین، علماء اور اخیار و ابرار کے لیے "رضی اللہ عنہ" لکھنے کا اہتمام کرنا چاہئے، اور تکرار سے گھبرانا نہیں چاہئے، جس نے اس معاملے میں غفلت برتی وہ بڑی سعادت سے محروم ہوگیا، اگر کوئی روایت "ترضی" کے ساتھ آئے تب تو اس پر اور زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے[۲]۔

ہ- "ترضی" سننے والے کی ذمہ داری:

۸- صحابہ کے لیے "ترضی" سننے والے کے لیے مناسب ہے کہ وہ بھی "رضی اللہ عنہم" کہے، چاہے خطبہ کے دوران ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے لیے صلاۃ وسلام سنتے وقت درود پڑھنے کا حکم ہے، اس لیے کہ خاموش رہنے سے جواب دینا بہرحال افضل ہے[۳]۔

اس مسئلے میں اختلاف و تفصیل کے لیے "خطبہ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

الأذکار ص ۹۹، الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۳/ ۳۲۴، طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

۲ سورۂ بینہ / ۷-۸۔

ذیل الجواہر المضیہ ۲/ ۵۵۷، ۵۵۸، ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۸، المجموع ۱/ ۲۰۔

۲ تدریب الراوی ص ۲۹۲، ۲۹۳ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

۳ تحفۃ المسترشدین ص ۸۳ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

ترک

تعریف:

۱- ترک کا لغوی معنی ہے: کسی چیز کو چھوڑنا، کہا جاتا ہے: "تركت الشيء" میں نے اس کو خود سے الگ کردیا، "تركت المنزل" یعنی میں اس مقام سے رخصت ہوگیا، "تركت الرجل" میں نے اس شخص سے علاحدگی اختیار کرلی، پھر اس کا استعمال بطور استعارہ معنویات کے ختم کرنے و ساقط کرنے کے معنی میں ہونے لگا، چنانچہ کہا جانے لگا: "ترك حقه" اس نے اپنا حق ساقط کردیا، "ترك ركعة من الصلاة" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص نماز کی کوئی رکعت ادا نہ کرے، گویا شریعت کے ثابت شدہ ایک امر کا ساقط کرنا ہے[۱]۔

اور فقہاء و اصولیین کے نزدیک ترک کا اصطلاحی معنی اپنے نفس کو کسی کام کے کرنے سے روکنا ہے، اس طرح یہ ایک نفسی فعل ہے، ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک کوئی فعل نہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اہمال:

۲- اہمال کا لغوی معنی ہے: جان کر یا بھول کر چھوڑنا "أهمله إهمالا" اس وقت بولتے ہیں جب انسان کسی کام کو عمداً خود اس کے حوالے کردے۔ فقہاء کے یہاں یہ ترک کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

ب- تخلیہ:

۳- تخلیہ کا معنی ہے: چھوڑنا۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس معنی میں ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو کسی چیز کے بارے میں بلا روک ٹوک تصرف کا مالک بنادے[۱]۔

تخلیہ کے مقابلے میں ترک عام ہے۔

ج- اسقاط و ابراء:

۴- اسقاط کا معنی ہے: ملک یا حق کو اس طرح زائل کرنا کہ کوئی دوسرا اس کا مالک یا مستحق نہ ہو۔

اور "ابراء" کہتے ہیں کسی شخص کا اپنا کوئی حق جو دوسرے کے ذمہ یا اس کی جانب ہو معاف کردینا[۳]۔

دونوں کا استعمال لفظ "ترک" کے مواقع و معنی میں ہوتا ہے، البتہ ترک کا استعمال عام ہے۔

اجمالی حکم:

اول- ترک اصولیین کے نزدیک:

الف- ترک اور شرعی حکم:

۵- مکلف کے افعال سے متعلق خطاب الہی میں مقتضی ترک حکم

---

۱ لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "ترک"۔

۲ جمع الجوامع ۱/۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام ۱/۱۱۳، شرح مسلم الثبوت ۱/۱۳۲، المستصفی ۱/۹۰، اصول السرخسی ۱/۹۰، شرح العضد ۲/۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۴، المنثور ۱/۲۸۴، الأشباہ لابن نجیم ص ۲۹،۲۸۔

۱ المعجم الوسیط، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۵/۳۴۵۔

۲ المعجم الوسیط، تاج العروس، مختار الصحاح، ابن عابدین ۴/۳۳۳، الفروق للقرافی ۲/۱۱۰، بدائع الصنائع ۵/۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۵، القلیوبی ۲/۲۰۵، المغنی ۴/۳۶،۳۵۔

۳ لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۴/۴۷۱، الموسوعۃ الفقہیہ

شرعی کی ایک قسم ہے، کسی چیز کے قطعی ترک کا مقتضی تحریم ہے، اگر ترک کا حکم قطعیت کے ساتھ نہ ہو تو اس کا مقتضی کراہت ہے اور اگر خطاب میں فعل اور ترک دونوں مساوی ہوں تو اس سے اباحت حاصل ہوتی ہے[1]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" کے تحت دیکھی جائے۔

ب۔ ترک ایک عمل ہے جس سے شرعی حکم وابستہ ہوتا ہے:

۲۔ ترک سے شرعی حکم کا تعلق اس بنیاد پر ہے کہ وہ ایک عمل ہے، اس لئے کہ نہی میں جو ترک کا تقاضا کرتی ہے حکم شرعی خود کو کسی کام سے روکنا ہے جبکہ آدمی کا نفس اس کی طرف متوجہ ہو، اور یہ روکنا ایک عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اصولی قاعدہ ہے: "لا تکلیف إلا بفعل" یعنی شرعی حکم کا تعلق صرف عمل سے ہوتا ہے، یہ قاعدہ امر کی صورت میں تو متحقق ہے، مگر نہی کی صورت میں اس کا تحقق اس تقدیر پر موقوف ہے کہ مقتضائے نہی یعنی ترک کو فعل قرار دیا جائے، اکثر اصولیین کا موقف یہی ہے، اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ ترک مقتضائے نہی ہے، اور نہی ایک شرعی حکم ہے اور شرعی حکم ہمیشہ مکلف کے زیر قدرت چیز سے متعلق ہوتا ہے اور معدوم اصلی کا زیر قدرت ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ قدرت کے لئے وجودی اثر ضروری ہے، جبکہ عدم نفی محض ہے، اس لئے عدم کی نسبت قدرت کی طرف محال ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عدم اصلی یعنی وہ عدم جو برابر پایا جا رہا ہے وہ تو خود ہی حاصل ہے، اور کسی حاصل کو دوبارہ حاصل کرنا ممکن نہیں اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نہی کا مقتضی عدم نہیں ہے تو اس کو بھی ثابت ماننا ہوگا کہ اس کا مقتضی امر وجودی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ حکم شرعی بجالانے والا فرمانبردار اور اطاعت گذار شخص ہوتا ہے اور فرمانبرداری اور اطاعت ایک نیکی ہے اور نیکی سے ثواب ہوتا ہے اور ثواب کسی شئی یعنی وجودی چیز ہی پر مرتب ہو سکتا ہے، اور یہ حکم کہ "ألا یفعل" فلاں کام نہ کیا جائے یہ تو خالص عدم ہے، یکوئی (وجودی) شئی نہیں ہے، اور جب انسان سے شئی صادر ہی نہ ہو تو لاشئی پر اس کو ثواب کیسے دیا جا سکتا ہے؟

ایک جماعت جس میں ابو ہاشم بھی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ ترک کوئی عمل نہیں ہے، بلکہ ترک کے معنی عمل کا نہ ہونا ہے اور یہ مکلف کی قدرت میں ہے کہ وہ اس کام کا ارادہ نہ کرے جو اس کے ارادہ و مشیت سے ہو سکتا تھا[1]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" کے تحت دیکھی جائے۔

یہاں ایک بات یہ بھی اہم ہے کہ ترک سے عہدہ برآ ہونے کے لئے بلا ارادہ ترک کی تکمیل شرط نہیں ہے، بلکہ محض ترک کافی ہے، ہاں حصول ثواب کے لئے بالارادہ ترک کی تکمیل شرط ہے[2]، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "إنما الأعمال بالنیات"[3] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)۔

"جمع الجوامع" پر شربینی کی تقریرات میں ہے کہ نہی کے شرعی حکم میں تین امور قابل لحاظ ہیں:

اول: مکلف بہ یعنی جس چیز کا بندہ کو حکم کیا گیا ہے اور وہ مطلق

۱۔ جمع الجوامع ۱/ ۸۰، اتمام تکمیل الفتح ۱۳، البدخشی والاسنوی ۱/ ۴۰۔

۲۔ الکویت ۲/ ۲۲۶۔

۱۔ الاسنوی ۲/ ۵۵، الآمدی ۱/ ۲، جمع الجوامع ۱/ ۲۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات شرح العضد ۲/ ۳، ۱۳، المستصفی ۱/ ۹۰، التقریر والتحبیر ۲/ ۸، ۸۲۔

۲۔ جمع الجوامع ۱/ ۲۰، الذخیرہ ص ۹۲۔

۳۔ حدیث: "إنما الأعمال بالنیات" کی روایت بخاری (فتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

ترک ہے جو بجا آوری کے قصد و ارادہ پر موقوف نہیں بلکہ اس کا مدار محض اس پر ہے کہ نفس ممنوع کام پر متوجہ ہو، پھر وہ اس کو اس کام سے باز رکھے۔

دوم: وہ امر مکلف بہ جس پر ثواب دیا جائے گا اور یہ وہ ترک ہے جو حکم شرعی کی بجا آوری کے قصد سے ہو۔

سوم: منہی عنہ کا عدم اور نہی کا اصل مقصد یہی ہے، پہلی یہ چیز دائرہ تکلیف میں نہیں آتی، اس لئے کہ مکلف کو اس پر قدرت نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

ج- ترک بیان احکام کا ایک وسیلہ:

۷- کبھی ترک حکم شرعی کے بیان کا ذریعہ بھی بنتا ہے، قرافی کہتے ہیں کہ بیان کے کئی درجات ہیں، قول، فعل، مثلاً لکھنا یا اشارہ کرنا، دلیل عقلی اور ترک۔

حرام، مکروہ اور مندوب کے احکام ترک کے ذریعہ بیان کئے جاتے ہیں[2]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" کے تحت دیکھی جائے۔

دوم- ترک فقہاء کے نزدیک:

الف- ترک محرمات:

۸- جن محرمات سے شریعت نے منع کیا ہے، خواہ ان کا تعلق جوارح (اعضاء) کے عمل سے ہو، مثلاً زنا، چوری، قتل، جھوٹ، غیبت، چغلی یا وہ اعمال قلب سے تعلق رکھتے ہوں، مثلاً حسد، کینہ، وغیرہ ان تمام محرمات کا چھوڑنا واجب ہے اس لئے کہ یہ نہی کی بجا آوری ہے جو شریعت کی طرف سے ان کے حق میں وارد ہوئی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَ لَا تَقْرَبُوْا الزِّنٰى"[1] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، نیز ارشاد ہے: "وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ"[2] (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر)، فرمان نبوی ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات، قیل: وما هن یا رسول الله؟ قال: الشرک بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، وأكل الربا، وشهادة الزور"[3] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، عرض کیا گیا وہ چیزیں کیا ہیں یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، جادو، کسی حرام جان کا ناحق قتل کرنا، یتیم کا مال کھانا، جہاد کے دوران فرار اختیار کرنا، ایمان والی بھولی بھالی پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانا، سود کھانا اور جھوٹی گواہی دینا)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مکلف پر جوارح کو حرام سے اور دل کو فواحش سے روکنا واجب ہے، آیت کریمہ: "وَ ذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَ بَاطِنَهٗ"[4] (اور چھوڑ دو گناہ کے ظاہر کو بھی اور اس کے باطن کو بھی) کا مفہوم یہی ہے۔

محرمات کا ارتکاب کرنا ایک معصیت ہے جس پر وہ سزا دی جائے گی جو اس معصیت کے لئے مقرر ہے، خواہ وہ سزا حد ہو جیسے زنا

---

۱ حاشیہ جمع الجوامع ۱/ ۱۹۔

۲ الذخیرہ/ ص ۱۰۰، حاشیہ الفروق ۲/ ۲۲۰، المستصفی ۲/ ۲۳۳، الموافقات للشاطبی ۳/ ۹، ۳/ ۲۔

---

۱ سورہ اسراء/ ۳۲۔

۲ سورہ انعام/ ۱۵۱۔

۳ حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات" کی روایت بخاری (فتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۴ سورہ انعام/ ۱۲۰۔

أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" (جب میں تم کو کسی بات سے روکوں تو ترک کر جاؤ، اور جب میں کسی بات کا حکم دوں تو حتی الامکان اس پر عمل کرو)۔

۱۰ - جن حدود کا تعلق حق اللہ سے ہے، مثلاً حد زنا اور حد سرقہ وغیرہ امام تک پہنچ جانے کے بعد ان کو نافذ کرنا واجب ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ حاکم کے پاس حد کے سبب کا ثبوت ہوجانے کے بعد اس کو ساقط کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اور اس میں سفارش کے عدم جواز کی بنیاد بھی یہی ہے، اس لئے کہ (حدود میں) سفارش ترک واجب کا مطالبہ ہے، اسی لئے جب حضرت اسامہ بن زیدؓ نے چوری کرنے والی مخزومیہ عورت کے معاملے میں سفارش کی تو اس پر نکیر کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله؟"[۲] (کیا تم اللہ کی حد میں سفارش کرتے ہو؟)، دوسری وجہ یہ ہے کہ حد امام تک پہنچ جانے کے بعد اللہ کا حق بن جاتی ہے، اس لئے امام کے لئے اس کا چھوڑنا جائز نہیں، اور نہ کسی کے لئے اس کو ساقط کرنے کی سفارش درست ہے۔

۱۱ - تعزیر کے تعلق سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر یہ حق اللہ کے قبیل سے ہو اور امام کی رائے یہ ہو کہ بغیر تعزیر کے یہ شخص باز نہ آئے گا اور تعزیر کو قائم کرنا ہی مصلحت کا تقاضا ہو تو حدود کی طرح اس کو قائم کرنا بھی ضروری ہے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ تعزیر امام پر واجب نہیں ہے چاہے قائم کرے اور چاہے چھوڑ دے[۱]۔

اس کی تفصیل "حد" اور "تعزیر" کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۲ - حق العبد کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر خود اس کا اپنا حق ہو تو اس کو چھوڑنا جائز ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کوئی بھی شخص جس کو تصرف کا حق ہے اس کو اپنے حق کے ترک سے روکا نہیں جاسکتا، جب تک وہاں کوئی چیز ترک حق سے مانع موجود نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کا حق اس سے وابستہ ہو (تو اس کا ترک جائز نہیں)، بلکہ اگر ترک کرنا تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہو تو مندوب ہے، مثلاً تنگدست مقروض سے اپنا قرض معاف کردینا، یا قصاص ساقط کردینا[۲]۔

مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اپنا حق دوسرے کی جانب سے ہو، لیکن اگر حق خود اپنی ذات پر ہو تو بعض صورتوں میں ترک حرام ہے، مثلاً کوئی شخص کھانا پینا چھوڑ دے اور ہلاک ہوجائے یا کسی کو پانی میں ڈال دیا جائے، جس سے وہ عادتاً بطور خود نکل سکتا ہو لیکن وہ اپنے اختیار سے اس میں پڑا رہے اور مرجائے[۳]۔

پاکیزہ اور حلال چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس کو ترک کرنا مذموم بدعت ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ"[۴] (کھاؤ پاکیزہ چیزوں میں سے جو ہم نے تم کو دے رکھی ہیں)، اس

---

۱ المغنی ۸/ ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۰۸۔

۲ حدیث: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۵، ۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

۳ حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۱ البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، فتح القدیر ۵/ ۲۴۲، الفروق للقرافی ۴/ ۱۸۰، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۵۰۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۷، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، المہذب ۲/ ۲۸۹، ۲۹۳، المغنی ۸/ ۳۲۴، ۳۲۶۔

۲ الاشباہ لابن نجیم ص ۳۵۲، ۳۵۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۹۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۹۰، ۳۱۹۔

۳ الاختیار ۴/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، منتہی الارادات ۳/ ۲۶۹۔

۴ سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

کے باب میں ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ترک افضل ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا" [۲] (تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے)۔

۱۳ - اور اگر دوسرے کا حق کسی شخص کے ذمہ ہو اور اس نے اس کی حفاظت اور ادائیگی کا التزام بھی کیا ہو، پھر وہ حفاظت یا ادائیگی کا اہتمام ترک کردے تو یہ معصیت قرار پائے گی، اور وہ شخص مستحق تعزیر ہوگا، یہاں تک کہ وہ حق حقدار تک پہنچادے، اور اگر کچھ ضائع یا نقصان ہو ہو تو اس کا ضمان ادا کردے۔

اور اگر حق کا تعلق دوسرے کے نفع سے ہو، لیکن کسی نے اس کا التزام نہ کیا ہو اور نفع آور عمل کے ترک سے مال کے ضیاع یا نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً راستہ میں کوئی پڑا ہوا ایسا مال نہ اٹھائے کہ نہ اٹھانے سے وہ ضائع ہوسکتا ہے یا کوئی ایسی امانت قبول کرنے سے انکار کردے جس کو قبول نہ کرنے سے ضائع ہوسکتی ہے اور مال (امانت یا لقطہ) ضائع ہوگیا تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس ترک کی بنا پر دوسرے کے مال کے احترام کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس طرح کا مال اٹھانا یا لینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، البتہ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ایسے شخص پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں، یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کیا ترک کوئی عمل ہے جس کا انسان مکلف ہے؟ اس لئے کہ تکلیف کا تعلق اصولاً عمل ہی سے ہوتا ہے یا ترک کوئی عمل نہیں ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک ضائع یا نقصان ہو جانے کی صورت میں ترک کی بنا پر وہ ضامن نہیں ہوگا، مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کی نگاہ میں ترک نہ تضییع ہے اور نہ سبب تضییع ہے بلکہ یہ ایک غیر ضروری حفاظت سے احتراز ہے، دوسرے اس لئے کہ مال کا ضمان قبضہ یا اتلاف کی بنا پر لازم ہوتا ہے اور اس میں سے کوئی بھی یہاں موجود نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے کہ کسی نے لقطہ کا مال اٹھالیا یا امانت قبول کرلی، اور حفاظت نہیں کی اور مال ضائع یا نقصان ہوگیا تو ایسی صورت میں اپنی ذمہ داری کو ترک کردینے کی بنا پر اس پر ضمان واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس جیسی صورتوں میں ترک کی بنا پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ مذہب مشہور کے مطابق ترک ایک عمل ہے، بلکہ مالکیہ تو نابالغ بچے پر بھی اس کے حق میں جائز فعل کے ترک کی بنا پر ضمان واجب کرتے ہیں، مثلاً کوئی باشعور بچہ کسی زخمی شکار کے پاس سے گذرا، جو ابھی مرحلہ قتل تک نہ پہنچا ہو، اور اس کو ذبح کرنا ممکن ہو، لیکن وہ اس کو ذبح نہ کرے، اور وہ شکار مر جائے تو اس بچہ پر مالک شکار کے لئے مجروح شکار کی قیمت بطور ضمان واجب ہوگی، اس لئے کہ ضمان کا تعلق خطاب وضع سے ہے، دوسرے اس لئے کہ شارع نے ترک کو سبب ضمان بنایا ہے، اس لئے یہ بالغ اور نابالغ دونوں کو شامل ہوگا [۱]۔

۱۴ - یہ حکم مال کی نسبت سے ہے، لیکن اگر اس طرح کا ترک انسانی جان کو ہلاکت سے بچانے کے معاملے میں پایا جائے تو فقہاء کے اقوال و آراء کی تلاش و جستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے ساتھ کوئی

---

[۱] الاختیار ۳/۳۲، مغنی المحتاج ۲/۴۰۶، الاختیارات الفقہیہ ص ۲۳۳۔

[۲] سورۂ احقاف/۲۰۔

[۱] البدائع ۶/۲۰۰، ابن عابدین ۳/۳۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۱۱، الحطاب ۳/۲۲۴، ۲۲۵، الخرشی ۸/۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۵/۴۲۳، المہذب ۱/۴۳۱، منتہی الارادات ۲/۴۷۰، المغنی ۵/۶۹۳۔

ایسا تقصیر وہ عمل کرے جس سے اس کی ہلاکت کا امکان غالب ہو، پھر وہ اس کو ہلاکت سے بچانے کی کوئی تدبیر نہ کرے اور اس کی وجہ سے وہ شخص مر جائے۔

مثال کے طور پر کوئی کسی کو کسی مکان میں محبوس کر دے اور اس کا کھانا پانی بھی بند کر دے، یہاں تک کہ اتنا وقت گذر جانے کے بعد جس میں انسان بالعموم بھوک یا پیاس سے مر جاتا ہے، وہ مر جائے اور صورت حال یہ ہو کہ قیدی خود کھانا پانی نہ مانگ سکتا ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ مارنے کی اس کی نیت ظاہر ہو چکی ہے، صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک اس صورت میں قید کرنے والے کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ حبس ہی سبب ہلاکت بنا ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ موت دراصل بھوک اور پیاس کی بنا پر واقع ہوئی ہے، قید کی بنا پر نہیں، اور بھوک اور پیاس میں کسی کا کوئی دخل نہیں ہے۔

البتہ اگر وہ قیدی پر کھانا پانی بند نہ کرے، اس طرح کہ کھانا پانی خود اس کے پاس موجود ہو لیکن وہ خوف یا غم کی بنا پر اس کا استعمال نہ کرے، یا یہ کہ کھانا پانی قیدی کے پاس تو نہ ہو مگر مانگ کر حاصل کر سکتا ہو، لیکن وہ نہ مانگے اور ہلاک ہو جائے تو ایسی صورت میں قصاص یا دیت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خودکشی کی ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ کسی کے لئے کسی انسان کو ہلاکت سے بچانا ممکن ہو، لیکن وہ نہ بچائے اور وہ شخص مر جائے، مثلاً کسی نے کسی انسان کو سخت بھوک کی حالت میں دیکھا جو کھانا مانگنے اور حاصل کرنے سے بھی معذور تھا، اور اس دیکھنے والے کے پاس فاضل کھانا موجود تھا، لیکن اس نے بھوکے کو کھانا نہیں دیا اور وہ مر گیا، یا کسی نے کسی انسان کو ہلاکت کے مقام میں دیکھا مگر اس نے اس کو باوجود قدرت کے بچانے کی کوشش نہیں کی، تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (ابو الخطاب کے علاوہ) کے نزدیک اس دیکھنے والے پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ہلاک اس نے نہیں کیا ہے، اور نہ کوئی مہلک عمل اس سے سرزد ہوا ہے، البتہ وہ گنہگار ہوگا۔

یہ حکم حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جب مضطر شخص اس سے کھانا طلب نہ کرے، لیکن اگر وہ کھانا والے سے کھانا مانگ لے اور وہ کھانا نہ دے، پھر مضطر مر جائے تو اس صورت میں ان کے نزدیک یہ شخص ضامن ہوگا، اس لئے کہ مانگنے کے باوجود کھانا دینے سے گریز کرنا سبب ہلاکت ہے، اس لئے اس پر اپنے اس فعل کی بنا پر ضمان واجب ہوگا جس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوا ہے۔

مالکیہ اور ابو الخطاب کے نزدیک اوپر کی مذکورہ صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے امکان کے باوجود اس کو بچانے کی کوشش نہیں کی۔

یہاں ایک قابل لحاظ بات یہ ہے کہ مضطر کے لئے اس شخص سے قتال کرنا جائز ہے جس کے پاس فاضل کھانا موجود ہو مگر دینے کو تیار نہ ہو، اس قتال میں اگر صاحب طعام مارا جائے تو اس کا خون ضائع ہوگا (اس کا کچھ واجب نہیں ہوگا)، اور اگر مضطر قتل ہو جائے تو اس کا قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اسی طرح کے ایک واقعہ میں حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا تھا۔

ترک واجب کی سزا:

۱۵ – اہل فروع کہتے ہیں کہ ترک واجب پر تعزیر ہوگی، ادائیگی قرض

البدائع ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۰۹، منتہی الإرادات ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

الاختیار ۴/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹، المغنی ۷/ ۸۳۴، ۸۳۵، منتہی الإرادات ۳/ ۳۰۴، ۳۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲۔

نہ کرنا یا امانتوں اور چیزوں کو تعطل میں ڈال دینا بھی ترک واجب ہے،[1] لوگوں کی رکھی ہوئی امانتیں، یتیم کے اموال، وقف کی آمدنیاں اور وکیلوں اور اہل مضاربت کے زیر قبضہ سرمایے، غصب کردہ یا غلط حاصل کردہ مال قدرت کے باوجود واپس نہ کرنا بھی ترک واجب ہے، اگر کوئی انکار کرے تو اس کو ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، خواہ اس کے لئے اس کو قید یا زدوکوب کرنا پڑے۔

زرکشی کہتے ہیں کہ اگر مکلف ادائے واجب سے انکار کرے تو اگر وہ آدمی کا ایسا حق ہو جس میں نیابت نہ چل سکتی ہو تو انکار کرنے والے کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حق ادا کردے، مثلاً خریدار ثمن کی ادائیگی سے انکار کردے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ اس کو قید میں ڈالے یا اس کی جانب سے خود ثمن ادا کردے، اسی طرح مبہم اقرار کرنے والے کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ ابہام کی وضاحت نہ کردے، البتہ اگر حق ایسا ہو جس میں نیابت درست ہو تو قاضی اس کا قائم مقام ہوجائے گا[2]۔

ترک میں نیت کا لحاظ:

۱۶ - منہی عنہ کے ترک میں نہی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے (ترک کی) نیت کی ضرورت نہیں، ہاں حصول ثواب کے لئے نیت وارادہ کی ضرورت ہے جبکہ ترک میں خود کو روکنا پایا جائے، وہ اس طرح کہ نفس کسی ممنوع کام کی طرف متوجہ ہو، اور اس پر قدرت بھی حاصل ہو لیکن خوف الٰہی کی بنا پر اپنے آپ کو اس کام سے روکے تو اسے ثواب ملے گا، ورنہ محض ترک پر ثواب نہیں، یہی وجہ ہے کہ کسی نامرد کے ترک زنا پر یا اندھے کو ترک نگاہ پر ثواب نہیں ملتا۔

۱ التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۲۹۲، الاختیارات الفقہیہ ص ۳۰۰، ۳۰۱۔
۲ المنثور فی القواعد ۳/ ۲۰۹، ۲۳۳۔

ترک کے اثرات:

۱۷ - ترک کے اثرات [illegible] میں جو متعلقات ترک کے پائے جانے کی نوعیت، عمد، نسیان یا جہالت وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں، ترک کے بعض اثرات مندرجہ ذیل ہیں[1]۔

الف - حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا جائے اور اس کو بلا عذر ترک کردیا جائے تو وہ ساقط ہوجائے گا، فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کتنی مدت ترک کرنے سے حق شفعہ ساقط ہوتا ہے[2] (تفصیل کے لئے دیکھئے: "شفعہ")۔

ب - اگر ذبیحہ پر ذبح کرنے والا عمداً تسمیہ ترک کردے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا درست نہیں اور اگر بھول کر چھوڑ دے تو بالاتفاق کھانا درست ہے۔

مسئلہ سے متعلق اختلافات "ذبائح" اور "تضحیہ" کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

اگر غیر ذبیحہ پر عمداً تسمیہ کو چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہوگا[3]۔

ج - کسی نے بلا عذر اپنے کسی حق کا دعوی دائر نہیں کیا، یہاں تک کہ خاموشی کی یہ مدت اس دعوی کی مقررہ حد پار کرگئی، تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، یہ متاخرین حنفیہ کا موقف ہے جس کی بنیاد فرمان سلطانی پر ہے، نیز جس طرح ترک دعوی کی بنا پر مدعی کی حیات میں دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اسی طرح اس کی موت کے بعد ورثاء کی جانب سے بھی اس کی سماعت نہیں کی جائے گی۔

اگر مورث ایک مدت تک اپنا دعوی ترک کردے، اور اس کے

۱ الاشباہ لابن نجیم ص ۲۶، الذخیرہ ص ۴۲، ۱۸۱، المجموع ۳/ ۲۸۸۔
۲ البدائع ۵/ ۴۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۶۰۔
۳ الاختیار ۵/ ۹، ابن عابدین ۵/ ۲۰۲، منح الجلیل ۱/ ۵۹۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۰۹۔

عد اس کا وارث بھی یک مدت تک اس بارے میں خاموش رہے، اور دونوں مدتوں ں مجموعی عد مقرر ہ مدت تک برابر ہو جائے تو دعوی ں ماعت نہیں ہوں (دیکھئے: "دعوی")۔

د۔ گر کسی نے ترک واجب ں قسم کھائی تو اس پر واجب ہے کہ حانث ہو جائے اور کفارہ دا کرے[۲] (دیکھئے: "یمان")۔

ھ۔ عبادت یا اس کے بعض حصوں کے ترک میں تلافی واجب ہے، پھر اس میں بعض متروکات کی تلافی عمل بدنیہ سے ں جاتی ہے، مثلا نماز میں سجدہ سہو یا ترک فرض کے بے قصداً عادہ کرنا۔

ور بعض صورتوں ں تلافی مال کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً شیخ فانی کے حق میں روزہ ں تلافی مسکینوں کو کھانا کھلا کر ں جاتی ہے یا حج کا کوئی واجب ترک ہو جانے ں صورت میں دم کے ذریعہ تلافی ں جاتی ہے[۳]۔

تفصیل ن کے پنے مقامات پر دیکھی جا سکتی ہے۔

اس کے علاوہ ترک کے بعض اثرات دوسرں بحث گذر چکے ہیں، مثلاً ترک واجب پر یا حرام سے نہ بچنے پر حد یا تعزیر کا ہونا، اور ترک ں بنا پر ہونے والے نقصانات پر ضمان کا وجوب۔

ترکہ

تعریف:

۱۔ ترکہ لغت میں سم ہے، جو "ترک الشیٔ یترکہ ترکاً" سے ماخوذ ہے، بولتے ہیں "ترکت الشیٔ ترکاً" میں نے فلاں چیز پنے بعد چھوڑی۔ ترکہ میت ں چھوڑی ہوئی میراث کو کہتے ہیں، اس ں جمع ترکات ہے[۱]۔

ترکہ ں اصطلاحی تعریف میں فقہاء کا ختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ ور حنابلہ) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترکہ مطلقاً میت ں چھوڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، خواہ وہ اموال ہوں یا حقوق ثابتہ ہوں۔

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ ترکہ کا اطلاق ان اموال پر ہوتا ہے، جو کسی دوسرے کے متعین حق سے پاک صاف ہوں۔

ن دونوں تعریفوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جمہور کے نزدیک ترکہ میں مطلقاً حقوق بھی داخل ہیں جس میں منافع بھی آتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک منافع ترکہ میں داخل نہیں ہیں، حنفیہ ترکہ کو مال یا صرف یسے حق تک محدود کرتے ہیں جس کا تعلق مال سے ہو، تفصیل آگے آرہی ہے[۲]۔

۱۔ لسان العرب والمصباح المنیر مادۂ "ترک"۔

۲۔ ابن عابدین ۵/۵۰۰ طبع بولاق، حاشیۃ الفناری سائل شرح السراجیہ ص ۳، الدسوقی ۴/۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/۳، حاشیۃ الرملی علی سنی المطالب ۳/۳، کشاف القناع ۴/۴۰۳۔

۱۔ تکملہ حاشیہ بن عابدین ۱/۳۴۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، فتح العلی المالک ۲/۲۳۵۔

۲۔ نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۰۔

۳۔ المغنی ۳/۴۰۸، فروق القرافی ۱/۲۱۳، الوجیز ۱/۱۵۰۔

متعلقہ لفاظ:

لف-إرث:

۲-لغت میں رث کے معنی ہیں: جڑ ور وہ پر نی چیز جو گلوں سے پچھلوں کی طرف منتقل ہو، نیز ہر چیز کے باقی ماندہ حصہ کو بھی رث کہتے ہیں ۔

رث بول کر موروث بھی مراد ہوتا ہے، اس معنی میں ستعمال کی صورت میں یہ ترکہ کا ہم معنی ہے۔

صطلاح میں یہ ایک قابل تجزی حق ہے جو صاحب حق کی موت کے بعد اس کے مستحق کو باہمی قرابت یا ور کسی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے[۲]۔

ترکہ میں کون سی شیاء د خل ہیں ور کن شیاء میں ور ثت جاری ہوگی:

۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ ورحنابلہ) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترکہ میں متوفی کی تمام چھوڑی ہوئی شیاء خواہ اموال ہوں یا حقوق، داخل ہیں، ن کا مستدل یہ حدیث ہے: "من مات وترک مالا فماله لموالي العصبة، ومن ترک کلا أو ضياعا فأنا وليه"[۳] (جو شخص مال چھوڑ کر مر جائے اس کا مال اس کے عصبہ رشتہ داروں کے لئے ہے ور جو کوئی قرض اور اہل وعیال چھوڑ کر مرے تو میں اس کا ولی ہوں)۔

حضور علیہ نے مال ور حق دونوں کو جمع فرمایا ور سب کو ورثاء میت کے لئے ترکہ قرار دیا، البتہ ان حقوق کی مختلف قسمیں ہیں جن میں ور ثت اور عدم وراثت کے لحاظ سے ہر یک حق کا حکم اس کی طبیعت کے زیر اثر جداگانہ ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

لف-غیر مالی حقوق:

ور یہ وہ شخصی حقوق ہیں جو کسی بھی حال میں دوسروں کی طرف منتقل نہیں ہوتے، یسے حقوق میں علی الاطلاق وراثت جاری نہ ہوگی، مثلاً ماں کی حضانت کا حق، باپ کے لئے ولایت مالی کا حق ور وصی کے لئے مال وصیت کی نگرانی کا حق۔

ب-مالی حقوق:

جو خود موروث کی ذات سے متعلق ہوں ن میں بھی ور ثت جاری نہ ہوگی، مثلاً واہب کو پنا ہبہ واپس لینے کا حق یا کسی دوسرے کی مملوکہ شی معین سے نتفاع کا حق، مثلاً دوسرے کے مکان میں سکونت پذیر ہونا یا کسی کی زمین میں کاشت کرنا یا کسی کی سواری ستعمال کرنا، تو ن جیسی چیزوں میں وراثت جاری نہ ہوگی، اسی قبیل سے قرض میں مہلت کا معاملہ بھی ہے، دائن مدیون کے لئے مخصوص مقدار تک مہلت دیتا ہے، جن کی تعیین وتحدید خود دائن کرتا ہے، یہ ن شخصی چیزوں میں سے ہے جن میں ور ثت نہیں چلتی، یہی وجہ ہے کہ مدیون کی موت کے بعد دین کی فوری دائیگی ضروری ہو جاتی ہے، ور ورثاء کو ور ثت میں مہلت کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ج- دوسرے مالی حقوق جن کا تعلق مورث کی مرضی ور ر دہ سے ہو:

جمہور کے نزدیک ن میں وراثت جاری ہوگی، حنفیہ کے نزدیک ن میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

---

۱ لقاموس المحیط مادہ "ورث"۔

۲ التعریفات للجرجانی، حاشیۃ البقری علی الرحبیہ ص ۹، بن عابدین ۵/ ۴۹۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۔

۳ حدیث: "من مات وترک مالا فماله لموالي ..." کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۱۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس ذیل کے ہم ترین حقوق شفعہ ورعقد بیع کے مشہور خیارات کے حقوق ہیں، مثلاً خیار شرط، خیار رویت اور خیار تعیین وغیرہ۔

تفصیل کے لیے حکام "خیار" ور احکام "شفعہ" ی بحث دیکھی جا ے۔

د– وہ مالی حقوق جن کا تعلق مورث کے مال سے ہو، اس کی ذ ت، اس کے ر دہ ور مشیئت سے نہ ہو:

ان حقوق میں بہ تفاق فقہاء ور ثت جاری ہوں، ان ی مثال حق رہن ور ارتفاق کے معروف حقوق ہیں مثلاً گذرنے کا حق، پانی پینے کا حق، نالی کا حق اور وپر مکان بنانے کا حق۔

۴– ترکہ میں ہر وہ چیز د خل ہوں جو انسان کو پنی حیات میں حاصل تھی ور اس کو چھوڑ کر مر گیا، خواہ وہ مال یا حقوق کے قبیل سے ہو یا کسی قسم کے اختیار کے قبیل سے مثلاً عیب ی بنا پر عقد کو رد کرنے کا اختیار، حق قصاص، حق ولاء ور حد قذف۔

اسی طرح گر کسی نے کسی کے لیے کسی چیز مثلاً گھر سے انتفاع ی وصیت ی تو تا حیات وصیت والے شخص کے لیے ور اس ی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لیے انتفاع درست ہے، لا یہ کہ وصیت کرنے والے نے پنی وصیت میں انتفاع کو وصیت والے شخص ی حیات سے وابستہ کر دیا ہو۔

شافعیہ نے اس ی صر حت ی ہے کہ ترکہ میں وہ چیز داخل ہے جو اس ی ملکیت میں موت کے بعد آئے، یعنی سبب ملک اس ی زندگی سے جڑ ہو مثلاً کسی نے پنی زندگی میں شکار کے لیے جال نصب کیا، ور شکار جال میں اس ی موت کے بعد آیا تو شکار کے لیے جال کو نصب کرنا ہی سبب ملک ہے۔

اسی طرح کوئی شراب چھوڑ کر مر گیا، ور شراب اس ی موت کے بعد سرکہ بن گئی۔

علامہ قرافی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "من مات عن حق فلورثته"[۲] (جو شخص کوئی حق چھوڑ کر مر جائے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا)۔

یہ لفظ پنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ بعض حقوق وارث ی طرف منتقل ہوتے ہیں، ور بعض حقوق منتقل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً سبب لعان کے وقت انسان کو لعان کا حق حاصل ہے، یلاء کے بعد فی کا حق ور ظہار کے بعد اس سے رجوع کا اختیار ہے، اسی طرح گر کسی ی قبل ز سلام چار سے زائد بیویاں ہوں تو بعد ز سلام اس میں نتخاب کا حق حاصل ہے، کسی کے نکاح میں دو بہنیں جمع ہوں تو بعد ز سلام ان میں سے یک کے انتخاب کا حق حاصل ہے، اسی طرح گر عاقدین خیار عقد کسی جنبی کے حوالہ کر دیں تو اس جنبی کو سد یا فسخ عقد کا مالک بننے کا حق حاصل ہے، جس شخص کو قصاص، امامت ور خطابت وغیرہ کے مناصب ور تحقیرات یا امانت ور وکالت ی ذمہ د ریاں سونپ دی جائیں سے بھی ان چیزوں کا حق حاصل ہو جاتا ہے، مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی حق وارث ی طرف منتقل نہیں ہوگا، گرچہ مورث کے لیے وہ ثابت رہا ہو، اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس حق کا تعلق مال سے ہوگا وہ وارث ی طرف منتقل ہوگا، یا اس سے وارث ی عزت وآبرو کو درپیش خطرات کا زالہ ہوتا ہو ور اس سے رنج والم میں تخفیف ہوتی ہو، یعنی جس حق کا تعلق مورث ی ذ ت یا عقل یا اس ی خواہشات سے ہو وہ وارث ی طرف منتقل نہ ہوگا۔

---

۱ الدسوقی ۴/ ۴۵۶، ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳، عمیرہ علی المنہج ۳/ ۱۳۵، المہذب ۲/ ۳۹۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۹، معنی ۵/ ۳۴۴، ۳۴۵، ابن عابدین ۵/ ۴۸۳ ور اس کے بعد کے صفحات۔

۲ حدیث: "من مات وترک مالا فماله لموالي العصبة" ی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۲۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ی ہے۔

اس فرق کا راز یہ ہے کہ ورثاء مال کے وارث ہوتے ہیں، اس لیے وہ متعلقات مال کے بھی وارث ہوں گے، اور وہ مورث کی عقل بفکر، خواہشات یا شخصیت کے وارث نہیں ہوتے، اس لیے ان کے متعلقات کے بھی وارث نہ ہوں گے، جو چیز خود قابل وراثت نہ ہو، اس کے متعلقات میں بھی وراثت نہیں چلے گی، اس طور پر دیکھیے تو لعان اس کے اس تیقن و عقیدہ پر مبنی ہوتا ہے جس میں بالعموم اس کا کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا، اور انسان کی عقیدت مال کے قبیل سے نہیں ہیں، اسی طرح ایلاء (اور ایلاء میں رجوع) کی بنیاد ثبوت پر اور ظہار میں رجوع کا مدار اس کے ارادہ پر ہے، دو بیویوں یا چند عورتوں میں سے ایک یا چند کا انتخاب اس کی اپنی ضرورت اور میلان پر مبنی ہے، بیع وشراء کی کے معاملے میں کسی خیار کے فیصلے کی بنیاد اس کی عقل بفکر پر ہے، اور انسان کے مناصب واختیارات یا افکار واجتہادات یا دینی اعمال کا تعلق دین سے ہے، اور ان میں سے کوئی چیز وارث کی طرف منتقل ہونے والی نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی اصل اور اساس ہی قابل وراثت نہیں ہے، حقوق بیع میں خیار شرط وارث کی طرف منتقل ہوگا، امام شافعی اس کے قائل ہیں۔

پھر قرافی نے کہا کہ قابل وراثت حقوق مالیہ سے میرے علم میں صرف دو صورتیں خارج ہیں: ایک حد قذف، دوسرے اطراف جسم یا زخم یا اعضاء سے وابستہ منافع کو پہنچنے والے نقصانات کا قصاص، یہ دونوں چیزیں باوجود مالی نہ ہونے کے وارث کی طرف منتقل ہوں گی، تاکہ مورث پر لگائی گئی تہمت اور اس پر خیانت کے نتیجے میں خود وارث کی عزت وآبرو کو جو ٹھیس پہنچی ہو، اس کے رنجیدہ احساس کی تسکین ہو سکے۔

جان کے قصاص میں وراثت نہیں ہے، اس لیے کہ یہ حق مدعیہ کے لیے اس کی موت سے قبل ثابت نہیں ہے، اس کا ثبوت وارث کے لیے ابتداءً ہوتا ہے، کیونکہ یہ تحقق خروج روح کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے، اس لیے وارث کو یہ حق مورث کی موت کے بعد ہی حاصل ہوگا۔[1]

۵- حنابلہ کے نزدیک مورث کے تمام حقوق اور وہ تمام واجبات جو اس کی موت سے متعلق ہیں، مثلاً دیت اور قصاص فی النفس، ورثاء کو اس کے وصول کرنے کا حق ہے، البتہ ان واجبات کا تعلق مورث کی زندگی سے ہے، اور مورث اپنی زندگی میں ان کا مطالبہ کر چکا تھا یا وہ بوقت موت اس کے قبضے میں تھے تو ورثاء کے لیے اس کی وراثت ثابت ہوگی، اس مسئلہ میں مذہب (حنابلہ) میں مزید کچھ تفصیلات ہیں[2]۔

۶- حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترکہ صرف مال کا نام ہے، اور اس دلیل میں وہ تمام دیت داخل ہیں جو قتل خطاء یا قتل عمد کی صورت میں صلح یا بعض اولیاء کی جانب سے قصاص کی معافی کی صورت میں واجب ہوتی ہیں، اس لیے دیگر اموال کی طرح ان کو بھی ترکہ قرار دیا جائے گا، یہاں تک کہ اس سے دیون کی ادائیگی کی جائے گی، میت کی وصیتیں ان سے پوری کی جائیں گی، اور باقی میں وراثت جاری ہوگی۔

ترکہ میں حقوق داخل نہیں ہیں، اس لیے کہ اس کا ثبوت حدیث سے نہیں ہے، اور جس کا ثبوت نہ ہو وہ دلیل نہیں بن سکتا، دوسرے اس لیے کہ حقوق مال نہیں ہیں، اور وراثت اسی چیز میں چل سکتی ہے جو مال کے تابع یا ہم معنی ہوں، مثلاً حق ارتفاق (متاع)، تعلی (بالائی حصہ کی تعمیر) کا حق، اور تعمیر یا شجر کاری کے لیے مختص زمین میں بقا کا حق، اس کے علاوہ حقوق ترکہ میں شمار نہ ہوں گے، مثلاً مورث نے کوئی سامان خیار کی شرط کے ساتھ خریدا تھا، جس میں حق

---

[1] الفروق ۳/ ۲۷۵-۲۸۰، ہدیۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹ شائع کردہ مکتبہ کلیات الازہریہ

[2] القواعد لابن رجب ص ۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

بنیاد اس کو حاصل تھا، جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے، اسی طرح کسی نے مورث کے لئے کسی سامان سے تمتع کی وصیت کی تھی، اور وصیت کی روشنی میں اس کو اس سامان سے تمتع کا حق حاصل تھا، لیکن وہ موصی کی متعین کردہ مدت سے قبل مر گیا۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ مالکیہ، شافعیہ (اور حنابلہ) کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ حقوق اور اموال دونوں ہی میں وراثت جاری ہوں، الا یہ کہ اس معنی میں حق اور مال کے درمیان فرق پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

حنفیہ کے معتمد قول میں اصل یہ ہے کہ وراثت کا تعلق مال سے ہے، حقوق سے نہیں، الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو، وہ یہ کہ یہ حق مال کے حکم میں ہے۔

پس محل اختلاف یہ ہے کہ کیا مال کی طرح حقوق میں وراثت کا سلسلہ اصل ہے یا نہیں؟ اور ہر فریق کا قول اس صورت میں ہے جبکہ بعض ورثاء حقوق وصول کرلیں اور بعض نہ کرسکیں اور نہ کرنے والے اپنے مخالف سے احتجاج کریں[۲]۔

ترکہ سے متعلق حقوق:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ترکہ سے متعلق حقوق چار ہیں:

میت کی تجہیز و تکفین، اگر میت مقروض ہو تو قرض کی ادائیگی، میت نے موت سے قبل جو وصیتیں کی ہوں ان کی تنفیذ، پھر ورثاء کے حقوق۔

مالکیہ نے اور حنفیہ میں سے صاحب "الدر المختار" نے صراحت کی ہے کہ استقراء کی روشنی میں ترکہ سے متعلق حقوق پانچ ہیں، اور دردیر کہتے ہیں کہ ترکہ میں متعلق حقوق زیادہ سے زیادہ پانچ ہیں:

عین سے متعلق حق، میت سے متعلق حق، ذمہ سے متعلق حق، دوسرے سے متعلق حق، وارث سے متعلق حق۔

یہ حصر استقرائی ہے، یعنی فقہاء کو تلاش و جستجو کے بعد مذکورہ پانچ چیزوں سے زائد کوئی چیز نہیں ملی، یہ حصر عقلی نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔

صاحب "الدر المختار" کہتے ہیں کہ استقراء کی روشنی میں یہاں پانچ حقوق ہیں، اس لئے کہ حق یا تو میت کا ہوگا یا میت پر ہوگا، یا نہیں ہوگا، پہلی صورت میت کی تجہیز و تکفین ہے، دوسری صورت میں حق یا تو ذمہ سے متعلق ہوگا اور وہ دین مطلق ہے، یا نہ ہوگا، اور وہ عین سے متعلق حق ہے، تیسری صورت یا تو اختیاری ہوں یعنی وصیت، یا اضطراری ہوں یعنی میراث[۱]۔

احکام ترکہ:

ترکہ کے کچھ خاص احکام ہیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

ترکہ کی ملکیت:

ترکہ کی ملکیت ورثاء کی طرف بے اختیار منتقل ہوتی ہے، اس منتقلی کی کچھ شرطیں ہیں[۲]۔

پہلی شرط-مورث کی موت:

۸- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ترکہ مورث سے وارث کی طرف مورث کی موت کے بعد منتقل ہوتا ہے، خواہ موت حقیقی ہو یا حکمی یا

---

۱ ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ ص ۳، الدرر ۲/ ۳۸۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

۲ بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۴ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

۱ ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، الدسوقی ۴/ ۴۵۷، حاشیۃ الفناری مع شرح السراجیہ ص ۹، رد المحتار ۵/ ۴۸۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۴۸۳۔

تقدیری۔

حقیقی موت کا مطلب زندگی کا خاتمہ ہے، خواہ اس کا علم معائنہ سے ہو، مثلاً مردہ پایا جائے یا بینہ یا ثبوت کے ذریعہ۔

حکمی موت سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے، خواہ اس کی زندگی محتمل ہو یا یقینی، محتمل کی مثال مفقود الخبر شخص کی موت کا فیصلہ ہے، اور یقینی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے اور قاضی اس ارتداد کی بنا پر اس کو مردوں کے حکم میں ڈال دے، ان دونوں صورتوں میں ترکہ کی تقسیم کا عمل فیصلہ موت کے صادر ہونے کے بعد ہوگا۔

اور تقدیری موت یہ ہے کہ کسی شخص کو مردوں کے درجے میں فرض کرلیا جائے، جیسا کہ پیٹ کے اس بچے کے بارے میں حکم ہے جو کسی جنایت (زیادتی) کے سبب ماں کے پیٹ سے گر پڑے، یعنی کسی حاملہ عورت کو زدوکوب کرنے کے باعث بچہ پیٹ سے مردہ حالت میں گر پڑے، اس صورت میں تاوان واجب ہوگا جس کی مقدار دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

اس جنین کی وراثت کے متعلق سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس کو وراثت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس کی حیات متحقق نہیں ہے، اس لئے بحیثیت وارث اس کی اہلیت ملک بھی مسلم نہیں، اور اس کی طرف سے صرف دیت میں وراثت جاری ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ وارث بھی ہوگا اور اس کی طرف سے وراثت بھی جاری ہوگی، اس لئے کہ بوقت جنایت اس کو زندہ فرض کیا جائے گا، اور اس کی موت جنایت کے سبب ہوئی ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث"، "جنین"، "جنایت" اور "مورث" کی اصطلاحات۔

دوسری شرط-حیات وارث:

۹- مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات ثابت ہو یا زندوں کے درجے میں اس کو شمار کیا گیا ہو، حقیقی زندگی انسان کی وہ ثابت مستقر زندگی ہے جو مورث کی موت کے بعد مشاہد ہو اور تقدیری زندگی سے مراد جنین کی وہ حیات ہے جو مورث کی موت کے وقت ثابت مانی جاتی ہے، اگر کوئی بچہ باقاعدہ زندہ حالت میں ماں کے پیٹ سے ایسے وقت پیدا ہو کہ اس سے مورث کے مرنے کے وقت اس کا وجود ظاہر ہوتا ہو، (اگرچہ وہ نطفہ ہی کی صورت میں ہو)، تو زندہ پیدا ہونے کی بنا پر اس کو مورث کی موت کے وقت زندہ ہی مانا جائے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث" کی اصطلاح۔

تیسری شرط-جہت میراث کا علم:

۱۰- وراثت کو ثابت کرنے والی وجوہات یعنی زوجیت، قرابت یا ولاء کا علم بھی ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ احکام اس کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں، نیز جہت قرابت کا تعین بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ وارث اور مورث کے باہمی درجہ کا علم بھی ضروری ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث" کی اصطلاح۔

انتقال ترکہ کے اسباب:

۱۱- انتقال ترکہ کے اسباب چار ہیں۔

---

[۱] ابن عابدین ۵/ ۴۹۲، العذب الفائض ۱/ ۱۷، المغنی ۶/ ۳۲۰، کشاف القناع ۴/ ۴۶۸۔

[۱] سابقہ مراجع۔

[۲] سابقہ مراجع۔

تین اسباب: نکاح، ولاء اور قرابت پر فقہاء کا اتفاق ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے اس میں جہت اسلام یعنی بیت المال کا اضافہ کیا ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

وراثت کے ثبوت کے سلسلہ میں مذکورہ اسباب میں سے ہر سبب مستقل حیثیت رکھتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث" کی اصطلاح۔

وراثت کی بنیاد پر انتقال ترکہ کے موانع:

۱۲ - طریق وراثت سے انتقال ترکہ کے تین موانع ہیں: رق (غلامی)، قتل، اور اختلاف دین۔

اور تین موانع میں فقہاء کا اتفاق ہے: زندہ اور اختلاف دارین، اور دور حکمی [۲]۔

بعض فقہاء نے کچھ اور موانع کا بھی ذکر کیا ہے جن میں اختلاف اور تفصیل ہے، ان کے لئے "ارث" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

انتقال ترکہ:

۱۳ - وارث کی طرف ترکہ کے منتقل ہونے کے لئے وراثت کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور نہ اس کو قبول کرنے سے قبل غور وفکر شرط ہے، بلکہ یہ اس کے قبول کے بغیر بحکم شرع جبری طور پر اس کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

کبھی ترکہ دین سے پاک ہوتا ہے اور کبھی دین میں مشغول ہوتا ہے، پھر دین کبھی مال کو محیط ہوتا ہے یا کبھی اس سے کم، فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مورث کی وفات کے وقت اگر ترکہ دین سے بالکلیہ پاک ہو تو وہ وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

البتہ دین میں مشغول ترکہ کے منتقل ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، تین اقوال ہیں:

الف - شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا قول مشہور یہ ہے کہ مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود وارث کی ملکیت میں داخل ہو جاتے ہیں، خواہ دین ترکہ کے مال کو محیط ہو یا اس سے کم۔

ب - مالکیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ کے اموال مورث کی موت کے بعد بھی اس کی ملکیت میں باقی رہتے ہیں، تا آنکہ دین کا معاملہ حل نہ ہو جائے، خواہ دین مال ترکہ کے برابر ہو یا کم، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد) [۱]۔

ج - حنفیہ کے نزدیک اولاً یہ امتیاز ضروری ہے کہ دین ترکہ کے مال کے برابر ہے یا کم ہے، اگر دین پورے ترکہ کے برابر ہو تو ترکہ کے اموال میت کی ملکیت میں باقی رہیں گے، ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوں گے۔

اگر دین مال ترکہ کے برابر نہ ہو تو راجح رائے کے مطابق مورث کی موت کے ساتھ ہی ترکہ کے اموال دین کے باوجود ورثاء کی طرف منتقل ہو جائیں گے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

سرخسی فرماتے ہیں کہ دین اگر ترکہ کے برابر ہو تو ترکہ پر ورثاء کی ملکیت نہیں ہوگی اور اگر اس کے برابر ہو تو بھی امام ابو حنیفہ کے قول اول کے مطابق یہی حکم ہے، اور ان کے دوسرے قول کے مطابق دین

---

[۱] ابن عابدین ۵/۴۸۶، العذب الفائض ۱/۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

[۲] العذب الفائض ۱/۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الرحبیہ ص ۳۳، السراجیہ ص ۸، ۹۔

[۱] سورۂ نساء ۱۲۔

کسی حالت میں ورثاء کی ملکیت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وراثت میں مورث کا جانشین ہوتا ہے، اور مال میت کی زندگی میں دین کے باوجود اس کی ملک میں تھا، جیسے کہ مال مرہون، پس اسی طرح یہ ورثاء کی ملک میں بھی چلا آئے گا، مزید فرماتے ہیں کہ اس باب میں ہماری دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کا وقت ادائیگی قرض کے بعد بتایا ہے، اور حکم کبھی اپنے وقت سے پہلے نہیں آسکتا، اس لئے حالت دین میں مورث کی حالت حیات کے تمام معنی قائم رہتے ہیں۔

پھر وارث اپنے مورث کا جانشین اس کی ضرورت سے فاضل حصے میں ہوتا ہے، ترکہ کا جتنا حصہ خود مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہو وارث اس مقدار کا جانشین نہیں ہوگا۔

اگر دین ترکہ کے برابر ہو تو پورا ترکہ مورث کی ضرورتوں میں مشغول ہے، اس لئے اصل کے رہتے ہوئے قائم مقام کا حکم ظہور پذیر نہیں ہوسکتا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ اس صورت میں ترکہ ایسا مال مملوک بن کر رہ جائے گا جس کا کوئی مالک نہ ہو، بلکہ اس مال پر حکماً مدیون کی ملکیت ثابت ہوگی، کیونکہ اس مال سے اس کی حاجت وابستہ ہے۔

اگر دین ترکہ کے برابر نہ ہو تو ترکہ پر وارث کی جانشینی ناقص ہوتی ہے، اور دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں محض صوری جانشینی رہ جاتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس جانشینی کی کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ اس کی ایک حیثیت ہے اور یہ بات فقہاء کے اقوال سے مستفاد ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن قاضی سماوہ کہتے ہیں کہ ورثاء کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ترکہ خود لے لیں، اور میت کا دین یا وصیت اپنے مال سے ادا کردیں۔

ترکہ خواہ دین کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو دونوں صورتوں میں اگر ورثاء ترکہ کو دین سے پاک کرنے کے لئے بطور خود قرض ادا کریں، تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ ورثاء کو ترکہ خالص بنانے کا حق حاصل ہے، اگرچہ وہ اس کے مالک نہیں ہیں، کسی اجنبی کو یہ حق حاصل نہیں۔

جس صورت میں کہ ترکہ دین میں ڈوبا ہوا ہو ثبوت دین کے مقدمہ میں میت کا وارث ہی فریق ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کا جانشین ہے، لہذا وارث کے خلاف اس کے پیش کردہ بینہ کی سماعت کی جائے گی۔

انتقال ترکہ سے متعلق سابقہ اختلاف کے اثرات:

۱۴ – الف – ترکہ میں اضافہ یا بڑھوتری اگر وفات اور ادائے دین کی درمیانی مدت میں ہو تو قرض خواہوں کی مصلحت کے پیش نظر آیا اس اضافی حصہ کو ترکہ میں شامل کیا جائے گا یا وہ ورثاء کی چیز شمار ہوگی؟

مثلاً کسی رہائشی مکان کی قیمت یا پیداواری زمین جس پر اس کی وفات کے بعد تحقق ثابت ہو، یا ترکہ کے کسی جانور نے بچہ دیا یا فربہ ہو جانے کی بنا پر اس کی قیمت بڑھ گئی یا درخت تھا اس میں پھل آگیا، وغیرہ، یہ سب ترکہ میں زیادتی یا بڑھوتری کی مثالیں ہیں، فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف در اصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ادائے دین سے قبل یہ ترکہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا یا نہیں؟ جو

المبسوط ۲۹/ ۱۳۷ – ۱۳۸، تبیین الحقائق ۵/ ۲۱۳، جامع الفصولین ۲/ ۲۳، ۲۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۳، رد المحتار ۵/ ۴۰۲، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۴، المہذب ۱/ ۳۲۳، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۲/ ۱۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرت ورثاء ں طرف منتقل ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ زیادتی ورثاء کو ملے ں قرض خواہ کو نہیں، اور جو لوگ منتقل نہ ہونے کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ زیادتی دیگی دیں ں غرض سے ترکہ میں شامل کردی جاے ی، پھر گر دے دیں کے عد کچھ بچ جاے تو وہ ورثاء ں طرف منتقل ہوگا۔

ب۔مورث نے پنی زند ں میں یک جاں صب یا تھا، جس میں شکار اں ں موت کے عد پھنسا تو یہاں بھی وہی ستلاف ہے، تفصیل کے ے "دیں"، "صید"، ور "رث" ں اصطلاحات دیکھی جاے۔

نتقال ترکہ کا وقت:

ورث ں وراثت کا وقت مورث ں وفات کے وقت کے حالات پر منی ہے، حالات کے ستلاف سے وقت میں بھی ستلاف ہوگا۔

یہاں تیں لگ لگ حالات ہیں:

لف-پہلی حالت:

۱۵-جس ں موت کسی ساقہ ظاہری یاری کے غیر چانک ہوجاے، مثلاً حرکت قلب بند ہونے یا کسی حادثہ کے سبب موت ہوجاے، اں حالت میں ورث پے مورث ں موت کے وقت ہی اں کا جانشیں ہوجاے گا، فقہاء کا اں سلسلے میں کوئی خاص ستلاف نہیں ہے۔

قناری کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف ور امام محمد کے زدیک ورث پے مورث کے ترکہ کا جانشیں اں ں موت کے عد ہوگا، مشائخ ں رے یہی ہے، اں ے کہ پنی زند ں میں وہ خود پے تمام اموال کا مالک ہے، تو گر سی حالت میں وارث بھی ں اموال کا مالک ہوجاے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ یک ہی چیز یک وقت دو شخصوں کی مملوک ہوجاے ی، شریعت میں اں ں کوئی نظیر نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ کے زدیک وارث ں ملکیت موت کے فوراً عد ثابت ہوجاے ی[1]۔ امام ابو یوسفؒ کے زدیک فوراً عد ثابت نہ ہوں، بلکہ ملکیت کا تحقق اں وقت ہوگا جب میت ں تجہیز وتکفیں اور اں کے قرضوں ں ادیگی کا عمل اں کے مال سے مکمل ہوجاے، اں ے کہ ترکہ کے کسی جزء کو ضرورت کے مکان سے مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ باقی ترکہ ضائع ہوجاے، (ور صرف یہی یک چیز باقی رہ جاے، جس سے میت کے حقوق ں تکمیل کرنی پڑے)۔

امام محمد سے یک روایت یہ ہے کہ ملکیت ورث ں طرف مورث ں موت سے قبل ہی اں ں زند ں کے آخری حصے میں منتقل ہوجاے ی، مشائخ عراق ں رے یہی ہے، اں ے کہ وراثت میاں بیوی کے درمیاں بھی جاری ہوتی ہے، جبکہ زوجیت موت ں بناپر مرتفع یا ختم (ختم) ہی ستلاف الاقوال ہوجاتی ہے، پھر کس بنیاد پر دونوں میں وراثت جاری ہوں؟

عض فقہاء کے زدیک موت کے ساتھ ہی وراثت جاری ہوں نہ پہلے نہ عد میں، جیسا کہ شارح "الفرائض العثمانیہ" نے ذکر کیا ہے، ور وہ اں کے زدیک مختار ہے، اں ے کہ ورث ں ملک ں طرف شئی کا نتقال ور اں شئی سے مورث ں ملک کا زوال یک ساتھ ہوگا، اں ے ای صحیح نتقال ملک اور وراثت دونوں باتیں حاصل ہوں ں۔

ب-دوسری حالت:

۱۶-دوسری حالت یہ ہے کہ انساں ں موت اں طرح ہوئی کہ وہ یک عرصہ تک مرض موت میں گرفتار رہا ور اسی مرض کے ساتھ اں

---

[1] حاشیۃ الفناری علی شرح السراجیہ ص ۷۰، ۷۱۔

ی موت ہوئی، "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" میں مرض موت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ وہ مرض ہے جس میں اکثر موت کا اندیشہ ہو، جس میں مریض اگر مرد ہو تو گھر کے خارجی مصالح کی اور عورت ہو تو داخلی مصالح کی دیکھ بھال کرنے سے عاجز ہو جائے، اور اسی حالت میں ایک سال کے اندر اندر مر جائے، صاحب فراش ہو یا نہیں۔

اور اگر اس کا مرض لمبے عرصے تک ایک ہی حالت میں برقرار رہے اور اس پر ایک سال کی مدت گذر جائے، تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، اور اس کے تصرفات تندرستوں کے تصرفات کے درجے میں ہوں گے، جب تک کہ اس کا مرض شدت نہ اختیار کرے، اور اس کے حالات میں تغیر نہ آئے، اگر اس کا مرض شدت اختیار کر لے اور اس کا حال تبدیل ہو جائے اور مر جائے تو تغیر حال سے وفات تک کا عرصہ مرض الموت کہلائے گا۔

مرض الموت کے مریض ہی کے حکم میں وہ حاملہ عورت بھی ہے جس کی مدت حمل چھ ماہ سے گذر کر ساتویں مہینے میں داخل ہو چکی ہو، اور قتل کے لئے گرفتار شخص، اور قتال کی صف میں موجود شخص بھی اسی حکم میں ہیں، چاہے اس کو ایک زخم بھی نہ آیا ہو، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، حنابلہ نے بھی اس حاملہ کے حق میں جس کو دردزہ شروع ہو گیا ہو اسی قسم کی صراحت کی ہے [۱]۔

۱۷- جمہور کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مرض الموت کے مریض کا ترکہ ورثاء کی طرف موت کے فوراً بعد ہی منتقل ہو جاتا ہے، شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، بعض متقدمین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دو تہائی ترکہ کی ملکیت تو مرض موت کے آغاز ہی کے وقت منتقل ہو جاتی ہے، اس کی تفصیل اور دلیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے۔

فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ اسی بنا پر مرض موت میں مبتلا شخص کے لئے ترکہ کے دو تہائی حصے میں تصرف کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے، اور اگر وہ اپنی بیوی کو اس حالت میں طلاق بائن دے دے تو عورت اس کی وارث ہوگی [۱]۔

حق ورثاء کی وجہ سے ترکہ کی حفاظت کے لئے مرض موت میں گرفتار شخص پر پابندی:

۱۸- جب مریض اپنی موت قریب محسوس کرتا ہے تو بسا اوقات حالت صحت کی کوتاہیوں کی تلافی کے لئے اس کا ہاتھ تبرعات کے واسطے کھل جاتا ہے جس کے نتیجے میں کبھی اس کا مال ختم ہو جاتا ہے اور ورثاء محروم ہو جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے اس پر پابندی عائد کی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض موت میں گرفتار شخص حق ورثاء کی وجہ سے بحکم شرع محجور (پابند) ہے، اور اس پر پابندی صرف ان تبرعات کے تعلق سے ہے جو تہائی ترکہ سے زائد میں ہو، اور مریض پر کوئی قرض نہ ہو [۲]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرض موت کے مریض پر یہ پابندی صرف تبرعات مثلاً ہبہ، صدقہ، وقف اور بیع محاباۃ میں ہے، جبکہ وہ تہائی مال سے زائد ہوں یعنی اس کے تبرعات وصیت کی طرح صرف تہائی مال میں نافذ ہوں گے، اور تہائی سے زائد میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

پھر اگر وہ اپنے مرض سے صحت یاب ہو جائے تو اس کے تبرعات درست قرار پائیں گے، مالکیہ کہتے ہیں کہ مریض کا تبرع

۱- مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۹۵، الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷ طبع مصطفی حلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۰۸۔

۱- البدائع ۳/ ۲۱۸، ۲۲۰، کشف الأسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۱۴۲۲، ۱۴۳۳۔

۲- الزیلعی ۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲، المغنی ۴/ ۵۰۱۔

ثلث مال سے صرف اس صورت میں نافذ ہوگا جبکہ تبرع کے بعد بچا ہوا مال تغیر وغیرہ سے محفوظ ہو، یعنی کوئی جائداد مثلاً گھر، زمین اور درخت وغیرہ، اگر بقیہ مال مامون نہ ہو تو تبرع نافذ نہ ہوگا، اور موت یا حیات میں سے کسی فیصلہ کن حالت کے ظہور تک یہ موقوف رہے گا، چاہے اس کی مقدار ثلث مال سے کم ہی ہو، جیسا کہ ثلث مال سے زائد مہر کے عوض شادی کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے[1]۔

دسوقی کہتے ہیں کہ مریض پر اس کے علاج، ذاتی اخراجات یا کسی مالی معاوضہ کے معاملے میں پابندی نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس میں سارا مال صرف ہوجائے، البتہ تبرعات کے باب میں ثلث مال سے زیادہ پر پابندی ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "مرض موت" کی اصطلاح۔

ج- تیسری حالت:

۱۹- یہ وہ حالت ہے جس میں ترکہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہوتا ہے، اس پر گفتگو "تعلقات ترکہ" کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

ترکہ کے زوائد:

۲۰- "زوائد" سے مراد مورث کی وفات کے بعد ترکہ کے اشیاء و سامان میں ہونے والا اضافہ ہے، فقہاء نے ان زوائد کے حکم پر اس زاویۂ نگاہ سے تفصیلی روشنی ڈالی ہے جب ترکہ دین سے پاک ہو، یا دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو۔

اگر ترکہ دین سے پاک ہو تو باتفاق فقہاء ترکہ زوائد سمیت ورثاء کو ان کے اپنے حصہ میراث کے مطابق ملے گا۔

لیکن اگر پاک نہ ہو بلکہ دین ترکہ کے برابر یا اس سے کم ہو تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ زوائد میت کی ملک میں باقی رہیں گے اور اس کی بنیاد پر قرض خواہوں کے دیون میں صرف کئے جائیں گے یا ورثاء کی طرف منتقل ہوجائیں گے؟

دین کے ترکہ کے برابر ہونے کی صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ سارا ترکہ اور اس کی پیداوار اور اس میں پیدا ہونے والی زیادتی سب کچھ میت کی ملک ہے، جس طرح کہ سارا ترکہ کی حفاظت و صیانت، حمل و نقل اور جانوروں کی خوراک وغیرہ کے تمام اخراجات ترکہ سے متعلق ہوتے ہیں۔

اگر دین ترکہ سے کم ہو تو اس صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی مشہور ترین روایت یہ ہے کہ دین میں مشغول ترکہ کے زوائد ورثاء کی ملک ہیں اور ترکہ سے متعلق تمام اخراجات کی ادائیگی ان کے ذمہ ہے[1]۔

ترکہ سے متعلق حقوق کی ترتیب:

۲۱- فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق تمام حقوق ایک درجے کے نہیں ہیں، بلکہ بعض کو بعض پر اولیت حاصل ہے، اس طرح تمام حقوق میں میت کی تجہیز و تکفین کا حق سب سے مقدم ہے، پھر دین کی ادائیگی، پھر وصیتوں کی تنفیذ، پھر جو بچے گا وہ ورثاء کا حق ہے۔

اول- میت کی تجہیز و تکفین:

۲۲- اگر ترکہ قبل از وفات ایسے دین سے پاک ہو جس کا تعلق

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۴۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴، ۴۵، حاشیہ عمیرہ علی شرح المنہاج ۳/ ۴۰۳، جامع الفصولین ۲/ ۳۳، الدسوقی ۳/ ۴۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۰۵۔

[1] سابقہ مراجع۔

[2] الدسوقی ۳/ ۳۰۵۔

خاص ترکہ سے ہوتا ہے، تو فقہاء اس پر متفق ہیں کہ تمام حقوق میں جس حق کو درجے کے لحاظ سے اولیت اور فوقیت حاصل ہے وہ ہے میت کی تجہیز و تکفین اور اس کے ضروری متعلقات، اس لئے کہ عہد نبوی میں ایک شخص کی گردن اس کی اونٹنی نے گرا کر توڑ دی، جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوگئی، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كفنوه في ثوبيه**"[1] (اس کو دو کپڑوں میں کفن دو)۔

آپ ﷺ نے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ اس پر کوئی دین ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ مردہ کو کفن کی حاجت ہے اور مورث کی ضروریات کی تکمیل کے بعد ہی ترکہ ورثاء کو دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسے کپڑے چھوڑ کر مرے جو اس کے زندہ مفلس وارث کے لائق ہوں، تو ان کپڑوں کو مردہ کی تکفین اور ستر پوشی میں لگانا مقدم ہے، اس لئے کہ زندہ شخص اپنے لئے کوئی بھی تدبیر کر سکتا ہے، نبی کریم ﷺ نے احد کے دن حضرت مصعبؓ کو ان کی ایک چادر میں کفن دیا تھا، جبکہ ان کے پاس سوائے اس چادر کے اور کوئی چیز نہ تھی، اسی طرح حضرت حمزہؓ کو بھی آپ ﷺ نے کفن دیا، اور آپ ﷺ نے تکفین سے قبل دونوں میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں پوچھا کہ ان پر دین ہے یا نہیں؟

البتہ اگر اسباب ترکہ قبل از مرگ ہی حق غیر سے پاک نہ ہوں مثلاً ترکہ کے سامانوں میں کوئی شی مرہون ہو یا وہ چیز ہو جس کو اس نے خریدا ہو مگر نہ اس پر قبضہ کر پایا ہو اور نہ قیمت ادا کی ہو، تو مرتہن (اپنے پاس بطور رہن سامان رکھنے والے) کا حق شی مرہون سے اور بائع (بیچنے والے) کا حق خود اس سامان سے متعلق رہے گا جو اب تک اسی کے قبضے میں ہے، اس صورت میں دین کی ادائیگی میت کی تجہیز و تکفین پر مقدم ہے، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنفیہ کی مشہور روایت یہی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز و تکفین سب پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہوتا ہے، اس کی تجہیز و تکفین اور دفن کے بعد اس کے دیون ادا کئے جائیں گے[1]۔

تفصیل "جنازہ" اور "دین" میں مذکور ہے۔

دوم- دین کی ادائیگی:

۲۳- میت کی تجہیز و تکفین کے بعد دوسرے درجہ میں ترکہ سے متعلق دیون کو ادا کرنا ہے، جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے: "**من بعد وصية يوصي بها أو دين**"[2] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

دین وصیت پر باتفاق فقہاء مقدم ہے، اس لئے کہ دین اول امر سے واجب ہوتا ہے، جبکہ وصیت ابتداء میں تبرع ہوتی ہے، اور تبرع سے قبل واجب کی ادائیگی ضروری ہے، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**إنكم تقرءون الوصية قبل الدين، وقد شهدت رسول الله ﷺ بدأ بالدين قبل الوصية**"[3] (تم لوگ پڑھتے ہو کہ وصیت دین سے قبل ہے، حالانکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو وصیت سے قبل دین کو ادا کرتے

---

[1] حدیث: "كفنوه في ثوبيه" کی روایت بخاری نے (فتح ۳/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

[1] تبیین الحقائق ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰، ابن عابدین ۵/ ۴۱۳، ۴۸۳، شرح السراجیہ ص ۲، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷، [illegible] ۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

[2] سورۂ نساء/ ۱۲۔

[3] [illegible] ۴/ ۴۲۹ [illegible] ۳۔

ہوئے دیکھا ہے)۔

ان دیون یا حقوق کی دو قسمیں ہیں:

(۱) دین یا حق اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، اور حج فرض۔

(۲) دین یا حق بندوں کا ہو، مثلاً دین صحت اور دین مرض۔

پھر ان دونوں قسموں کی دو صورتیں ہیں: وہ عین ترکہ سے متعلق ہو یا اس کے کسی جزء سے، یا دین مطلقاً اس کے ذمہ سے متعلق ہو۔

۲۴- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، ثوری، شعبی، نخعی اور سوار کا موقف اور حنابلہ کی مرجوح روایت یہ ہے کہ میت سے متعلق دیون کی ادائیگی کا وقت اس کی موت کے فوراً بعد ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ تین حال سے خالی نہیں: اس کی موت کے بعد دین میت ہی کے ذمہ میں باقی رہے، یا ورثاء کے ذمہ ہو جائے، یا مال سے متعلق ہو جائے۔

میت کے ذمہ باقی رہنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کا ذمہ خراب ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ بھی ممکن نہیں، ورثاء کے ذمہ کرنا بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ انہوں نے دین کا التزام نہیں کیا ہے اور نہ صاحب قرض ان کے ذمہ سے راضی ہے، اس لئے کہ ورثاء کے ذمے مختلف اور ایک دوسرے کے خلاف ہوتے ہیں، اور دین کو سبب ترکہ سے متعلق کر کے اس کی ادائیگی کو موخر کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اس میں میت کا بھی نقصان ہے اور صاحب قرض کا بھی اور ورثاء کو اس میں کوئی فائدہ نہیں، میت کا نقصان اس لئے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "نفس المؤمن معلقة ما كان عليه دين" (مومن کی جان اس وقت تک لٹکی رہتی ہے جب تک کہ اس پر دین باقی ہو)۔

صاحب قرض کا نقصان یہ ہے کہ اس کا حق موخر ہوگا، اور کبھی ترکہ کا سامان ضائع ہو جانے تو اس کا حق ساقط بھی ہو سکتا ہے، ورثاء کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اسباب ترکہ سے نفع نہیں کر سکتے، اور نہ اس میں تصرف کر سکتے ہیں، اور اگر ان کو کچھ نفع بھی حاصل ہو تو اس کے نفع کی وجہ سے میت اور صاحب قرض کا حق تو ساقط نہیں ہو سکتا۔

حنابلہ کا مذہب اور حسن بصری، عبید اللہ بن حسن العنبری اور ابو عبید کا قول یہ ہے کہ میت کے دیون موت کے بعد فوراً واجب الاداء نہیں ہوتے بشرطیکہ ورثاء یا کوئی تیسرا شخص رہن یا کسی خوشحال کفیل کے ذریعہ قیمت ترکہ اور دین میں سے کمتر کی توثیق کر دیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ موت کی وجہ سے حقوق باطل نہیں ہوتے، یہ تو نیابت کا وقت اور وراثت کی ایک علامت ہے، ارشاد نبوی ہے: "من ترك حقا أو مالا فلورثته" (جس نے کوئی حق یا مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے)، اس بنیاد پر دین میت کے ذمہ ہے تو وہ باقی رہے گا اور وہ اس کے مال سے متعلق ہوگا جیسے کہ قرض خواہوں کا حق مفلس کے مال سے متعلق ہوتا ہے جبکہ اس پر پابندی لگا دی جائے، اگر ورثاء چاہیں کہ دین کی ادائیگی کا خود التزام کر کے مال میں تصرف کریں تو قرض خواہوں کی رضامندی یا ادائیگی حق کے لئے قابل اعتماد رہن یا خوشحال کی ضمانت کے بغیر ان کو اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ خوشحال نہ ہوں، اور صاحب قرض ان کے ذمہ پر رضامند نہ ہو، اس طرح فوت حق کا اندیشہ ہے۔

قاضی ابو یعلی نے ذکر کیا ہے کہ حق مورث کی موت کے ساتھ

حدیث: "نفس المؤمن معلقة ..." کی روایت احمد (۲/ ...) طبع المیمنیہ اور حاکم (۲/ ...) طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

حدیث کی روایت بخاری (فتح ... طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "من ترك مالا فلورثته"، ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے "من ترك حقا" کا لفظ نقل کیا ہے، مگر میں نے اس کو نہیں پایا (التلخیص ۳/ ... طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

کی ورثاء کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے، ب کا التزام شرط نہیں ہے، ہل قد مہ فرماتے ہیں کہ مناسب نہیں کہ انسان پر وہ دین لازم کردیا جائے، جس کا اس نے التزام نہیں کیا ورنہ اس کا سبب انجام دیا، گر موت کی صورت میں بنا پر دین اسی طرح لازم ہوتا ہے تو یہ لزوم اس وقت بھی قائم ماننا پڑے گا جبکہ میت نے اس کی ادائیگی کے لئے کچھ نہ چھوڑا ہو۔

۲۵- گر ترکہ میں گنجائش نہ ہو تو دین حد اور دین عبد میں سے پہلے کس دین کی ادائیگی کی جائے گی، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ کے دیون موت کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ اس کے لئے وصیت کر جائے، جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آرہا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ کی بنیاد توسع اور درگذر پر ہے، اور حقوق العباد کی بنیاد بخل و حرص پر ہے یا اس لئے کہ اللہ بے نیاز ہے اور بندہ محتاج۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ترکہ میں گنجائش نہ ہونے کی صورت میں حق العبد پر حق اللہ یا دین اللہ کو مقدم کیا جائے گا، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دین الله أحق أن يقضى"[۲] (خدا کا دین ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء"[۳] (اللہ کا حق ادا کرو وہ ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے)۔

حنابلہ عین ترکہ یا ذمہ ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کو مقدم کرتے ہیں، مثلاً وہ دین جس کے بدلے ترکہ کی کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو، اس کے بعد وہ دین ادا کیا جائے گا، جو مطلق متوفی کے ذمہ سے متعلق ہے، اس تقدیم میں حق اللہ یا حق العبد کا کوئی فرق نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارث" اور "دین" کی اصطلاحات۔

ترکہ سے اللہ تعالیٰ کے دین کا تعلق:

۲۶- فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ترکہ سے اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی واجب ہے، خواہ میت نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس اختلاف میں وہی تفصیل ہے جو حقوق اللہ کو حقوق العباد پر مقدم کرنے کے سلسلے میں پہلے گذر چکی ہے، فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر میت نے وصیت نہ کی ہو تو اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی ترکہ سے واجب نہیں ہے، اور اگر اس نے اس کی وصیت کی ہو تو ترکہ کے تہائی سے اس کو ادا کیا جائے گا۔

قاری نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی ادائیگی عبادت ہے، اور جس پر دین واجب ہے جب تک اس کی طرف سے نیت یا عمل نہ پایا جائے عبادت کا وجود نہ ہوگا، خواہ یہ نیت و عمل حقیقتاً ہوں یا حکماً جیسا کہ وصیت میں ہے، تاکہ اختیار سے اس کی ادائیگی ثابت ہو، اور ظاہر ہوجائے کہ اس نے معصیت کو چھوڑ کر طاعت اختیار کی ہے اور یہی شرعی حکم کا مقصود ہے، اور جس کو امر و نہی کا حکم دیا گیا ہے، اس کے حکم کے بغیر وارث کا عمل اس کے اختیار کرنے کو ثابت نہیں کرتا، چنانچہ اگر وہ ادا کر دیا ادائیگی کا حکم سے بغیر

---

۱ بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۲، المہذب ۱/ ۲۲۷، المغنی ۴/ ۴۹۲، ۴۹۳ طبع ریاض، کشاف القناع ۳/ ۴۹۳، فتح القدیر ۹/ ۲۲۲، ابن عابدین ۵/ ۴۹۳، ۴۹۳۔

۲ حدیث: "دين الله أحق أن يقضى" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم ۲/ ۸۰۴ طبع الحلبی نے کی ہے۔

۳ حدیث: "اقضوا الله فالله أحق بالوفاء" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

شرح السراجیہ للسید شریف جرجانی مع حاشیۃ السجاوندی ص ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۳۰۹ طبع بولاق، التکملۃ نہایۃ المحتاج ۶/ ۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الذخیرہ للقرافی ص ۱۳۔

مر جائے تو اس کی نافرمانی ثابت ہو جائے گی، کیونکہ وہ دار العمل سے اس کام کو انجام دیے بغیر نکل گیا، اور اس پر نافرمانی کا گناہ ثابت ہو گیا، اور وارث کا عمل وہ عمل نہیں ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر میت کی حیات ہی میں وارث اس کی جانب سے تبرع کرتا (تو ادا نہیں ہوتا) حقوق العباد کا مسئلہ حقوق اللہ سے الگ ہے، چنانچہ حقوق العباد میں محض حق کو اس کے مستحقین تک پہنچانا ہی واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر قرض خواہ کو مقروض کا کوئی مال مل جائے تو وہ اس کو لے لے گا اور اس کی وجہ سے مقروض قرض سے بری ہو جائے گا پھر حقوق اللہ کی وصیت کرنا تبرع ہے، اس لئے کہ جس پر حق ہے اس کے ذمہ مال کے بجائے عمل واجب ہے، اور اعمال موت سے ساقط ہو جاتے ہیں، اس کی وصولیابی کا تعلق ترکہ سے نہیں رہ جاتا ہے، کیونکہ ترکہ مال ہے، اور اس سے مال ہی کی وصولیابی ہو سکتی ہے، عمل کی نہیں، کیا یہی بات نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس پر قصاص واجب ہو تو قصاص اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا، لہذا مذکورہ حقوق دنیوی حکم میں گویا ساقط ہو گئے، اس لئے کہ اگر میت ان کے ادا کرنے کی وصیت نہ کرے تو ورثاء پر اس کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا، اس طرح اس کے ادا کرنے کی وصیت تبرع ہے۔ اس لئے دیگر تبرعات کی طرح اس کا نفاذ بھی صرف ثلث میں ہوگا، بندوں کے دیون کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ یہ دیون موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ مقصود وہاں مال ہے، عمل نہیں، اس لئے کہ بندوں کو مال کی ضرورت ہے۔

اس میں ایک بحث یہ ہے کہ حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کرنا واجب ہے، جیسا کہ "الہدایہ" میں صراحت کی گئی ہے، جبکہ دیگر تبرعات کے لئے وصیت کرنا لازم نہیں ہے، پھر حقوق اللہ کی ادائیگی کی وصیت کو دیگر تبرعات کی وصیت پر قیاس کرنے کی وجہ کیا ہے؟ یہ محل غور ہے۔

اس کی بعض تفصیلات میں جمہور کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ دین عبد کی ادائیگی کے بعد حق اللہ کی ادائیگی پر توجہ دی جائے گی، اس طرح اگر حاجی جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد مر جائے تو پہلے ہدی تمتع ادا کی جائے گی، خواہ اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، پھر صدقہ فطر ادا کیا جائے گا جس میں کوتاہی سرزد ہوئی ہو نیز وہ کفارات ادا کئے جائیں گے، جن میں کوتاہی ہوئی ہو، مثلاً کفارہ یمین، کفارہ صوم، کفارہ ظہار اور کفارہ قتل بشرطیکہ حالت صحت میں شہادت مل جائے کہ یہ حقوق اس کے ذمہ ہیں، یہ سب اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ اس کے نکالنے کی اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ مذہب مالکی کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر اس کی صحت میں حقوق اللہ پر شہادت مل جائے تو اصل سرمایہ ترکہ سے اس کو نکالا جائے گا، اگر شہادت موجود نہ ہو لیکن میت نے ان کی وصیت کر رکھی ہو تو ان کی ادائیگی ثلث مال سے کی جائے گی۔

یہی حکم نقدین (سونا چاندی) کی زکاۃ کا بھی ہے جس کی مدت واجبی ہو چکی ہو اور میت نے اس کی وصیت بھی کی ہو، نیز جانور کی واجب الاداء زکاۃ کا بھی یہی حکم ہے جس کو کوئی وصول کرنے والا نہ ہو، ورنہ اس عمر کا جانور موجود ہو جو نصاب کے لحاظ سے واجب ہے، ہاں اگر اس عمر کا جانور موجود ہو تو یہ عین سے متعلق دین کے حکم میں ہوگا، اور اس کو تجہیز و تکفین سے قبل نکال دینا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ میت کی تجہیز و تکفین کے بعد ذمہ سے متعلق دیون اصل سرمایہ ترکہ سے ادا کئے جائیں گے، خواہ وہ دین اللہ کا ہو، یا کسی آدمی کا، ان کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ یہ حق

شرح السراجیہ جرجانی بحاشیۃ الفناری ص ۳۰۔

ہے جو اس پر واجب ہے، تجہیز وتکفین کے اخراجات سے ادائیگی دین اس وقت موخر ہوجاتی ہے جب حق کا تعلق عین ترکہ سے نہ ہو، اگر حق کا تعلق عین ترکہ سے ہو تو یہ تجہیز وتکفین سے مقدم ہوگا، جیسے کہ قبل از موت مال میں واجب زکاۃ کا حکم ہے، کہ چاہے غیر جنس سے ہو اس کو تجہیز وتکفین کے اخراجات بلکہ ہر متعلقہ حق پر مقدم رکھا جائے گا جو مال مرہون کا حکم ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ تجہیز وتکفین کے بعد مرتہن (رہن رکھنے والے قرض خواہ) کا حق بقدر رہن ادا کیا جائے گا، اس کے بعد بھی مرتہن کا کچھ دین باقی رہ جائے تو وہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ شامل ہوجائے گا۔

احناف ترکہ سے متعلق دیون کی ادائیگی کے بعد وہ دیون ادا کیے جائیں گے جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں، اور یہ وہ دیون ہیں جو ذمہ میں ثابت ہیں، اور قرض خواہوں کا حق پورے ترکہ سے متعلق ہوگا، خواہ دین ترکہ کے برابر ہو یا کم ہو، اور خواہ دین اللہ کا ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات اور حج واجب یا کسی آدمی کا، مثلاً قرض، ثمن اور قیمت۔

اگر دیون کی مقدار ترکہ سے زیادہ ہو اور حقوق اللہ اور بندہ دونوں کا دین مکمل ادا نہ ہوسکتا ہو تو سارے غرماء اپنے اپنے دیون کے مطابق ترکہ میں حصہ تقسیم کریں گے جیسے کہ مفلس کے مال کا حکم ہے[1]۔

تفصیل "زکاۃ"، "کفارات" اور "حج" کی بحث میں مذکور ہے، نیز اس کے لئے "حج"، "دین" اور "ارث" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱) شرح السراجیہ ص ۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۷، ابن عابدین ۵/ ۴۸۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

بندہ کا دین:

۲۷ - بندہ کے دین سے مراد وہ دین ہے جس کا مطالبہ بندوں کی جانب سے ہو، ترکہ سے اس دین کو نکالنا اور اس کو ادا کرنا آپس میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ورثاء پر شرعاً واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)، اور اس پر اجماع ہے، مقصد یہ ہے کہ اس کا ذمہ لوگوں کے حقوق سے آزاد ہو، یا حدیث شریف کے مطابق اس کی کھال ٹھنڈی ہو۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے کہ آدمی کا دین عین ترکہ سے متعلق ہے یا متوفی کے ذمہ سے؟ اسی طرح دین صحت اور دین مرض میں تفصیل ہے؟ اور ترکہ میں ادائے دین کی گنجائش ہے یا نہیں؟ تفصیل آرہی ہے۔

تعلق کی نوعیت:

بندوں کی جانب سے مطلوب دین یا تو دین عین ترکہ سے متعلق ہوگا یا نہیں؟

الف - عین ترکہ سے متعلق دین:

۲۸ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور مشہور روایت کے مطابق حنابلہ) کا مسلک یہ ہے کہ ادائے دیون میں آغاز اس دین سے کیا جائے گا جس کا تعلق عین ترکہ سے ہو، مثلاً دین کی توثیق رہن رکھ کر دی گئی ہو، یہی وجہ ہے کہ ان دیون کو تجہیز وتکفین پر بھی مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مورث خود اپنی زندگی میں ان اعیان میں تصرف کا حق نہ رکھتا

[illegible]

تھا جس سے دوسرے کا حق وابستہ ہے تو موت کے بعد تو بدرجہ اولیٰ اس کو اس کا حق نہ ہوگا۔

اس دین اور دیگر کے بعد ترکہ میں اگر گنجائش ہو تو اس سے میت کی تجہیز و تکفین کی جائے گی، اگر دین اور دیگر کے بعد کچھ باقی نہ بچے تو تجہیز و تکفین اس شخص کے ذمہ واجب ہوگی جس کے ذمہ اس کے حین حیات اس کا نفقہ واجب تھا۔

حنابلہ اور غیر مشہور روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کی تجہیز و تکفین تمام حقوق پر مقدم ہے، جس طرح کہ مفلس کا نفقہ اس کے قرض خواہوں کے دیون پر مقدم ہے، پھر تجہیز و تکفین کے بعد بقیہ مال سے اس کے دیون دیے جائیں گے[1]۔

ب-دیون مطلقہ:

۲۹-تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیون مطلقہ یعنی جن کا تعلق ترکہ کے کسی متعین سامان سے نہ ہو، ان اور دیگر میت کی تجہیز و تکفین کے بعد کی جائے گی، تجہیز و تکفین کے بعد جو بچے گا وہ قرض والے کو اس کے حصے کے مطابق دیا جائے گا، خواہ وہ ایک ہو یا چند۔

تفصیل کے لئے "دین" اور "ارث" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

ج-دین صحت اور دین مرض:

۳۰-دین صحت سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت بینہ سے ہو ثبوت خواہ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں، یا جو دین حالت صحت میں اقرار کے ذریعہ ثابت ہو، اسی طرح جس دین کا ثبوت موت کی حیات میں قسم سے اس کے انکار کی بناپر ہوا ہو۔

دین مرض سے مراد وہ دین ہے جس کا ثبوت مرض الموت میں اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، مرض موت کے حکم والی حالت کے اقرار کا حکم بھی یہی ہے، مثلاً کوئی مبارز جنگ میں صف سے نکل کر حالت مبارزت میں اقرار کرے، یا قصاص میں قتل کے لئے یا رجم کے لئے لے جائے جانے کی حالت میں اقرار کرے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی کے باب میں دین صحت اور دین مرض دونوں برابر ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر ترکہ میں دونوں کی گنجائش نہ ہو تو ہر قرض خواہ کو اس کی مقدار قرض کی نسبت سے حصہ ملے گا، دین صحت اور دین مرض میں امتیاز کے بغیر، سب ایک ہی درجے میں ہیں، اس لئے کہ اگر لوگوں کو سبب دین کا علم ہے تو وہ دین صحت ہے، اس میں حنفیہ بھی اس سے متفق ہیں اور اگر سبب کا علم نہیں تو اثبات دین کے لئے اقرار کافی ہے، اس لئے کہ اقرار حجت ہے، الا یہ کہ اس کے کذب پر کوئی دلیل یا قرینہ پایا جائے، انسان صحت کے مقابلہ میں مرض الموت میں ہوی وہوس سے دور، اللہ سے قریب، اور سچائی کے قریب ہوتا ہے، اس لئے کہ مرض کی حالت میں توبہ کا غالب گمان ہوتا ہے، اس حالت میں جھوٹا آدمی بھی سچ بولتا ہے، فاسق شخص بھی نیکوکار بن جاتا ہے، اور اس حالت میں اقرار کے سلسلے میں اس پر تہمت کذب بھی نہیں لگائی جاسکتی، اس لئے اقرار کے ذریعہ ثابت دین کا حکم بھی وہی ہوگا جو بینہ کے ذریعہ ثابت دین کا ہے۔

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دین مرض جس کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو، اور لوگوں کو اس کا علم نہ ہو اس سے مقدم دین صحت ہے، اس لئے کہ مرض موت کے اقرار میں تبرع واحسان یا امداد کا غالب

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۴۳، ۹۳، شرح السراجیہ ص ۲، العذب الفائض ۱/ ۱۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵، العذب الفائض ۱/ ۱۳۔

اندیشہ ہے، اس لئے یہ ان وصیتوں کے حکم میں ہوگا جن کا نفاذ ثلث سے ہوتا ہے، اور وصیت کا درجہ بہرحال دین کے بعد ہے[1]۔

قرض کا بوجھ:

۳۱- اگر ترکہ میں ہر طرح کے دیون متعلقہ کی ادائیگی کی گنجائش ہو تب تو کوئی اشکال ہی نہیں، اس لئے کہ ترکہ سے کل کی ادائیگی ممکن ہے۔

لیکن اگر ترکہ میں سب کی گنجائش نہ ہو تو کون کس سے مقدم ہوگا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، عین ترکہ سے متعلق دیون کو دوسرے دیون پر مقدم کرنے کے سلسلے میں نیز صحت کے دین کو دین مرض پر مقدم کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں بحث فقہاء کے اقوال کی روشنی میں گذر چکی ہے۔

تفصیل کے لئے "دین"، "رہن" اور "قسمت" کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

سوم - وصیت:

۳۲- تیسرا مرحلہ وصیت کی تنفیذ کا ہے۔

باتفاق فقہاء میت کی وصیتوں کی تنفیذ دین کے بعد اور ورثاء میں ترکہ کی تقسیم سے قبل ہوگی، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[2] (وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کرجائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

وصیت کی تنفیذ اصل مال سے نہیں ہوگی، اس لئے کہ تجہیز وتکفین، اور ادائیگی دین میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ میت کی لازمی ضرورتوں میں خرچ ہوا ہے، اس کے بعد بقیہ مال کے صرف ثلث میں اسے تصرف کرنے کا اختیار ہے، نیز (اگر وصیت کا تعلق اصل مال سے ہو) تو اس وقت اصل کا ثلث پورے مال کو ختم کرسکتا ہے، جس کے نتیجے میں وصیت کے سبب ورثاء محروم ہوجائیں گے، وصیت خواہ مطلق ہو یا معین دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے۔

آیت بالا میں دین سے قبل وصیت کے ذکر کا مطلب عملاً اس کی تقدیم نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے (دیکھئے فقرہ نمبر ۲۴)، بلکہ اس کا مقصد میت کی وصیت کی طرف خصوصی توجہ دلانا ہے، اگرچہ یہ تبرع ہے، تاکہ ورثاء کے دلوں میں ترکہ کی تقسیم سے قبل وصیت کی تنفیذ کے معاملے میں کسی قسم کا بخل اور تنگی پیدا نہ ہو۔

یہاں دین سے قبل وصیت کے ذکر میں یہ تنبیہ بھی مقصود ہے کہ وجوب ادا یا بحیثیت ادائیگی کے باب میں وصیت کا درجہ دین کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کا معنی پیدا کرنے کے لئے "او" لایا گیا[1]۔

ورثاء کے حقوق پر وصیت کی تقدیم علی الاطلاق نہیں ہے، اس لئے کہ وصیت کی تنفیذ ثلث کے ساتھ مقید ہے، چنانچہ اگر موصی بہ (وصیت کی ہوئی چیز) کوئی شیٔ معین ہو تو موصی لہ (وصیت والا شخص) اس کو لے لے گا، لیکن اگر کوئی معین چیز نہ ہو بلکہ مثلاً ثلث یا ربع کی وصیت کی ہو، تو موصی لہ اپنے حصہ وصیت کے مطابق ترکہ میں ورثاء کا شریک ہوگا، اب اس کو تقدم حاصل نہ ہوگا، اگر مال میں کوئی کمی ہو تو اس نقصان میں موصی لہ بھی شریک ہوگا، اس کے برخلاف تجہیز وتکفین اور معاملہ دین کہ وہ دونوں بحیثیت حق وصیت اور ورثاء کے حقوق پر مقدم ہیں۔

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۵۰۰، شرح السراجیہ مع حاشیۃ الفناری ص ۲۷، ۲۹، المہذب ۲/ ۵، ۲۳، ۲۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳، الدسوقی ۴/ ۴۵۷۔

[2] سورۂ نساء / ۱۲۔

[1] الفناری علی شرح السراجیہ ص ۴، ۵، الدسوقی ۴/ ۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷، العذب الفائض ۱/ ۱۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۷۳-۷۴۔

ور جب وصیت عمومی تناسب کے ساتھ ورثاء کے حقوق کے ساتھ مشترک ہو، اور اس صورت میں ترک کا کچھ حصہ تقسیم سے قبل ضائع ہو جائے تو اس ضیاع کا اثر موصی لہ ور ورثاء دونوں پر ہوگا، اور موصی لہ کو باقی ترک کا کل ثلث نہیں دیا جائے گا، بلکہ ضائع شدہ حصہ کو دونوں کے حق سے وضع کیا جائے گا، و ضیاع کے بعد بچے ہوئے مال میں دونوں کا حق قائم رہے گا، جبکہ دین کا معاملہ اس سے مختلف ہے، چنانچہ ترکہ کا کچھ حصہ اگر ہلاک ہو جائے تو بھی باقی ترکہ سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔

وصیت کے حساب کا طریقہ یہ ہے کہ قدر وصیت کو پورے ترکہ سے قدر وصیت مال کا حساب کیا جائے تا کہ ورثاء کے سہام (حصے) ظاہر ہو جائیں، جس طرح کہ اصحاب فرائض کے سہام (حصوں) کا اولا حساب کیا جاتا ہے، تا کہ عصبہ کے لئے فاضل حصے کا پتہ چل جائے۔

اس سے متعلق فقہاء کی تفصیلات کے لئے "وصیت" اور "ارث" کی اصطلاحات دیکھی جا سکتی ہیں۔

چہارم - ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم:

۳۴ - فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی کے بعد ترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

دیکھئے: "ارث" کی اصطلاح۔

مگر فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر ترکہ سے متعلق حقوق کی ادائیگی سے قبل ترکہ تقسیم کر دیا جائے تو کیا یہ تقسیم معتبر و لازم ہوگی یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین میں ڈوبا ہوا ترکہ مورث کی ملک میں یا اس کی ملکیت کے حکم میں باقی رہتا ہے، اس لئے کہ دین پورے ترکہ کو مشغول کئے ہوئے ہے، البتہ وہ ترکہ جو دین میں ڈوبا نہ ہو مورث کی وفات کے وقت سے وارث کی ملک میں منتقل ہو جاتا ہے، یا دین سے فارغ حصہ منتقل ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب تک ترکہ دین میں مشغول ہو ورثاء کے لئے ترکہ کی تقسیم درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کی ملکیت ادائے دین کے بعد ہی ظاہر ہوگی، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

اس لئے کہ اگر وہ ترکہ تقسیم کر لیں تو صاحب قرض کے حق کی حفاظت کے پیش نظر اس کی تقسیم رد کر دی جائے گی، کیونکہ ایسی چیز کو انہوں نے باہم تقسیم کر لیا ہے جس کے وہ مالک نہیں ہیں۔

کاسانی فرماتے ہیں کہ تقسیم کے بعد تقسیم کو توڑنے والی چیزیں کئی ہیں: ان میں ایک یہ ہے کہ میت کے ذمہ دین کا پتہ چلے، غرماء اپنے دیون کا مطالبہ کریں، اور میت کے پاس اس تقسیم شدہ مال کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو اور ورثاء اپنے مال سے اس کو ادا کرنے پر آمادہ نہ ہوں۔

اور اگر دین ترکہ سے کم ہو تو قدر دین ترکہ میں میت کی ملکیت اور قرض خواہ کا حق مشترک طور پر ثابت ہوگا، اور یہ بات تقسیم کے جواز کے لئے مانع ہے۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ترکہ دین میں ڈوبا ہوا نہ ہو تو استحسانا تقسیم درست ہے، اس لئے کہ ترکہ تھوڑے بہت دین سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔

البحر الرائق۔

البدائع ۷/۲۔

تقسیم درج ذیل صورتوں میں بھی نہیں ٹوٹتی:

قرض خواہ میت کو دین سے بری کردے، بعض ورثاء خود قرض خواہ کی مرضی سے دین کی ذمہ داری لے لیں، یا ترکہ میں غیر تقسیم شدہ مال تمام موجودہ دیون کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم کے بعد میت پر دین کا پتہ چلے تو تقسیم ٹوٹ جاتی ہے، لیکن اگر ورثاء خود دین ادا کردیں، یا قرض خواہ اس کو دین سے بری کردیں یا تقسیم شدہ حصہ کے علاوہ بھی ترکہ میں اتنا مال موجود ہو جو دین کے لئے کافی ہو تو ان صورتوں میں تقسیم نہیں ٹوٹتی[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت سے ہوگا، خواہ دین پورے ترکہ کو محیط ہو یا نہ ہو، اور ترکہ کی تقسیم سے محض ورثاء کے حقوق علاحدہ اور ممتاز ہوجاتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک تقسیم کو توڑنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر تقسیم کو بیع قرار دیا جائے تو اس کے توڑنے کے تعلق سے دو اقوال ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک میت کے ذمہ دین کے ظاہر ہونے سے تقسیم باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ ترکہ سے دین کا تعلق اس میں صحت تصرف کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اس تعلق میں ورثاء کی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہے[2]۔

تفصیل کے لئے "تقسیم" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

ترکہ کی تقسیم کا بطلان:

۳۴- تقسیم ٹوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم تام ہونے کے بعد بھی باطل قرار پائے، درج ذیل صورتوں میں تقسیم باطل ہوجاتی ہے:

الف- تقسیم توڑنے پر باہمی رضامندی یا اقالہ۔

ب- میت کے ذمہ دین کا ظاہر ہونا، تفصیل گذر چکی ہے۔

ج- باہمی رضامندی کی تقسیم کے بعد کسی وارث یا موصی لہ کا ظاہر ہونا، اس لئے کہ وارث اور موصی لہ ترکہ کے اندر ورثاء کے شریک ہیں۔

د- بعض ورثاء کے حق میں غبن فاحش کا ظاہر ہونا، یعنی کسی چیز کی قیمت اس کی عام قیمت کے معیار سے کافی مختلف ہو، مثلاً مال کی قیمت ایک ہزار مقرر کی گئی، جبکہ وہ پانچ سو کے برابر ہے، اس صورت میں قاضی کی تقسیم بھی ٹوٹ جاتی ہے، اس لئے کہ قاضی کا تصرف بھی عدل کے ساتھ مشروط ہے جو نہیں پایا گیا، باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی تقسیم بھی ٹوٹ جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے جواز کی شرط بھی باہم انصاف کا عمل ہے جو موجود نہیں، اس لئے اس تقسیم کو توڑنا درست ہے۔

ھ- مال مقسوم میں غلطی کا واقع ہونا[1]۔

ان تمام صورتوں کی تفصیلات اور اختلافات کے لئے "قسمۃ" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ترکہ میں تصرف:

۳۵- اگر پورا ترکہ یا اس کا بعض حصہ دین میں ڈوبا ہو تو اس صورت میں ترکہ کی تقسیم کے نفاذ وعدم نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف گذر چکا ہے۔

[1] [illegible] ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، [illegible] ۷/ ۳۰، تبیین الحقائق ۵/ ۵۴، ابن عابدین ۵/ ۵۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ [illegible]، الدسوقی ۴/ ۵۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

[2] المہذب [illegible] ۳/ ۲۷۳، ۳۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۸، المغنی ۴/ ۳۳، ۹/ ۴۹۔

[1] البدائع ۷/ ۳۰، ابن عابدین ۵/ ۱۸، ۱۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، المہذب ۲/ ۳۰۴، [illegible] علی الخطیب ۳/ ۲۴۴، الشرح الصغیر ۳/ ۲۷۱، المغنی ۹/ ۱۲۷، ۱۲۹، کشاف القناع ۶/ ۳۷۷۔

جب ورثاء اس ترکہ میں کوئی تصرف کریں جو قرض میں مشغول ہو خواہ یہ تصرف خرید وفروخت کا ہو یا ہبہ یا کوئی اور تصرف جس کی بنا پر ملکیت منتقل ہوتی ہے یا جس کے نتیجے میں عین کے ساتھ حقوق متعلق ہوتے ہیں مثلاً رہن تو اس سلسلے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت (اور یہ وہ لوگ ہیں جو ادائے دین کے بغیر ترکہ پر ورثاء کی ملکیت کے قائل نہیں ہیں) یہ ہے کہ ترکہ میں ورثاء کا کوئی بھی تصرف صرف تین صورتوں میں درست ہے:

الف۔ ورثاء کے تصرف سے قبل میت کا ذمہ دین سے بری ہو جائے، چاہے دین ادا کر دیا جائے یا کوئی اس کا کفیل ہو جائے۔

ب۔ ورثاء ترکہ کو اس لئے بیچنا چاہیں کہ ادائیگی قرض ہو سکے، اور اس پر قرض خواہ راضی ہوں، اس لئے کہ ورثاء کے تصرف کی ممانعت ترکہ سے متعلق اصحاب قرض کے حق کی حفاظت ہی کے نقطہ نظر سے ہے۔

ج۔ قاضی تصرف کی اجازت دے، اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ کی بنا پر ورثاء کو کل یا کچھ ترکہ بیچنے کی اجازت دینے کا اختیار ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور حنفیہ کی دوسری روایت کے مطابق (اور ان لوگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ورثاء کی ملکیت کا آغاز مورث کی موت کے وقت ہی سے ہو جاتا ہے خواہ ترکہ پر دین ہو یا نہ ہو) یہ کہتے ہیں کہ ورثاء کی جانب سے بیع یا ہبہ کا تصرف ترکہ کے دین میں ڈوبے ہوئے ہونے کی صورت میں حق میت کے تحفظ کے پیش نظر نافذ نہ ہوگا، خواہ اس کی اجازت دے یا نہ دے، البتہ اگر تصرف ادائے دین کے مقصد کے تحت کیا گیا ہو تو نافذ ہوگا۔

مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے "ہبہ" اور "بیع" کی بحث اور "دین" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ترکہ کا تصفیہ:

۳۶- بالغ ورثاء کی جانب سے ترکہ میں تقسیم یا بیع کے تصرف کے موضوع پر گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے، لیکن اگر چند یا تمام ورثاء چھوٹے ہوں تو ترکہ میں تصرف کا اختیار وصی کو ہے اگر وصی ہو، ورنہ اختیار قاضی کو ہوگا، اس کا مقصد ایک طرف ترکہ سے متعلق حقوق کی حفاظت وضمانت ہے، تو دوسری طرف کمزور ورثاء کے اموال کی دوسروں کے مظالم سے حفاظت ہے۔

اس نظام کی تفصیل "وصیت" کے تحت اور "ایصاء" کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

لاوارث ترکہ:

۳۷- جس ترکہ کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث تو ہو مگر پورے ترکہ کا حقدار نہ ہو، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جو فقہاء رد کے قائل ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ جب تک ایک بھی وارث موجود ہو ترکہ بیت المال میں نہیں جائے گا، اور جو فقہاء رد کے قائل نہیں ہیں ان کا خیال ہے کہ پورے ترکہ یا اصحاب الفروض کے بچے ہوئے ترکہ کا وارث بیت المال ہوگا۔

ترکہ جب بیت المال میں آجائے تو اس کا استعمال فئی کے طور پر ہوگا، وراثت کے طور پر نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ

جامع الفصولین ۲/ ۲۳، ۳۴، المدونہ الکبریٰ ۵/ ۲۰۸، ۲۰۹ طبع السعادۃ۔

حاشیۃ البجیرمی علی شرح الطلاب ۳/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۴۸، ۴۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مطابع محل العرب۔

ورثا فعید ن ، ے یہ ہے کہ بیت المال کا حق یہاں بطو میر ث یعنی عصوبت کے طو ر پر ہوگا۔

تفصیل کے ے "رث" ور "بیت المال" ی اصطلاح دیکھی جا سکتی ہے۔

ں عابد ین ۵ ۸۸، القلیو ی ۳ ۱۳ ۱۳ ے ۱۳، مغنی ۵ ۱۸۲، الحدب لقاص ۱ ۹۔

ترمیم

تعریف:

۱- لغت میں ترمیم کے کئی معانی ہیں، یک معنی ہے: اصلاح کرنا، بولا جاتا ہے: "رممت الحائط و غیرہ ترمیما" میں نے دیوار وغیرہ ی اصلاح ی، اسی طرح "رممت الشئ أرمه أرمه رماً ومرمة" وغیرہ الفاظ اصلاح کے معنی میں مستعمل ہو تے ہیں۔

و ر بو تے ہیں: "قد رم شانہ" اس کا حال درست ہوگیا، "استرم الحائط" دیوار قابل مرمت ہوگئی، یہ اس وقت بو تے ہیں جب دیوار پر ٹی ی یپ وغیرہ کو یک عرصہ ہو چکا ہو۔

الترمیم یسی چیز ی اصلاح کو کہتے ہیں جس کا کچھ حصہ خراب ہو چکا ہو، مثلاً بو سیدہ دیوار یا بو سیدہ مکان ی اصلاح ی جائے۔

اصطلاح میں بھی یہ ی معنی میں مستعمل ہے۔

ترمیم کا مقصد کبھی تقویت ہوتا ہے، مثلاً وہ صورت جس میں شی کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، ور کبھی اس کا مقصد تحسین ہوتا ہے۔

جمالی حکم:

ول- وقف کی ترمیم:

۲- موقوفہ جائداد میں گر اصلاح ی ضرورت ہو تو اس ی آمدنی مستحقین میں صرف کرنے سے قبل اس ی اصلاح میں صرف ی

المصباح المنیر، الصحاح علم عظمی، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ "رمم"۔

جائیں، اس لئے کہ وقف کا مقصد یہ ہے کہ اس کی آمدنی کار خیر میں ہمیشہ صرف ہوتی رہے، اور یہ مقصد بغیر اس کی مرمت وتعمیر کے حاصل نہیں ہوسکتا، تعمیر ومرمت کے بعد جو بچے گا وہ مستحقین میں صرف کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہی ہے۔

اس سلسلے میں حنفیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ اگر واقف شرط لگادے کہ آمدنی سے اولاً تعمیر ومرمت کا کام کیا جائے، اور اس سے جو بچے وہ فقراء یا مستحقین میں صرف کیا جائے، تو وقف کے نگراں پر ضروری ہوگا کہ وہ سالانہ کچھ رقم متوقع تعمیر کی ضروریات کے مطابق آمدنی بچالے، چاہے فی الوقت اس کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ آمدنی کی تقسیم کے بعد وقف میں ترمیم واصلاح کی ضرورت پڑجائے، جس کے لئے اس کے پاس آمدنی موجود نہ ہو، البتہ اگر واقف یہ شرط نہ لگائے تو اس کا حکم اس سے مختلف ہوگا، واقف کی جانب سے شرط لگائے جانے اور نہ لگائے جانے کے درمیان فرق یہ ہے کہ سکوت کی صورت میں تعمیر ومرمت کے کام کو بوقت ضرورت اولیت حاصل ہوگی، ضرورت نہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے بچا کر نہ رکھا جائے گا، البتہ مشروط کردینے کی صورت میں ضرورت کے وقت تعمیر کا کام مقدم کیا جائے گا اور ضرورت نہ ہو تو اس کے لئے بچا کر رکھا جائے گا، اور اس سے فاضل آمدنی مستحقین میں تقسیم کی جائے گی، اس لئے کہ واقف نے صرف فاضل آمدنی ہی فقراء کے لئے وقف کی ہے۔

اگر موقوفہ جائداد کوئی مکان ہو تو اس کی تعمیر کی ذمہ داری اس پر ہے جس کو سکونت کا حق حاصل ہے، جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ جو سکونت کا حق رکھتا ہے اس پر اپنے مال سے اس کی تعمیر لازم ہے، وقف کی آمدنی سے نہیں، اس لئے کہ "الغرم بالغنم" (تاوان فائدہ کے بقدر ہوتا ہے) اس کا مقصد یہ ہے کہ جس شخص کو سکونت کا حق حاصل ہو، اگر عملاً وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہ ہو اس پر بھی وقف کی تعمیر ومرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ عملاً سکونت اختیار کئے ہوئے مستحقین پر لازم ہے، اس لئے کہ اپنا حق ترک کردینے سے وقف کا حق ساقط نہیں ہوتا، اس لئے تعمیر میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے، بصورت دیگر اس کے حصہ کو اجرت پر لگایا جائے گا۔

اور اگر مستحق سکونت خرچ دینے سے انکار کردے، یا اپنی غربت کے باعث مجبور ہو جائے، تو حاکم اس مکان کو کرایہ پر لگادے گا، خواہ اس کو دے، یا دوسرے کو، پھر اس کرایہ سے اس کی تعمیر کی جائے گی، جیسا کہ وقف کی تعمیر کا حکم ہے، تعمیر کے بعد پھر یہ مکان مستحق سکونت کو واپس کردیا جائے گا، اس طرح دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجائے گی۔

۳- اگر صاحب حق اپنے مال سے وقف کی تعمیر نہ کرے تو متولی اس کو کرایہ پر لگائے گا، اور اس کی آمدنی سے اس کی تعمیر کرے گا، اس لئے کہ اس کو آمدنی ہی کے لئے وقف کیا گیا ہے، اور اگر وہ خود ہی متولی ہو اور تعمیر نہ کرے تو کسی دوسرے شخص کو اس کی تعمیر کے لئے مقرر کیا جائے گا، یا حاکم اس کی تعمیر کرے گا، اگر موقوفہ خان[1] کو مرمت کی حاجت ہو تو اس کے ایک یا دو مہینے کو کرایہ پر لگادیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو تعمیر ومرمت پر خرچ کیا جائے گا، یا لوگوں کو ایک سال اس میں ٹھہرنے کی اجازت دی جائے گی، اور ایک سال اس کو کرایہ پر لگایا جائے گا، اور اس کے زر اجرت سے اس کی مرمت کا کام کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وقف کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی،

[1] خان یا سرائے اس مکان وعمارت کو کہتے ہیں جو مسافروں کے ٹھہرنے یا جانوروں اور سامانوں کو محفوظ رکھنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔

[2] ابن عابدین [illegible]

گر و قف مستحق کے ے اصدح کو مشر وط کر دے تو شرط بھو قر ر
پ ے ں، ور وقف درست ر ہے گا، ور اس ں اصدح اس ں مدنی
سے ں ج ے ں، گر اس ں اصدح وہ شخص کر دے جس کے ے
و قف نے اصدح ں شرط گائی تھی تو وہ اصدح پر نے و لے
خر جات وقف ں مدنی سے وصول کرے گا، وقف کو توڑ کر اس ں
قیمت سے وصول نہیں کرے گا۔

گر و قف یہ شرط گا دے کہ وقف ں مدنی و اُ ں کے
ل بچوں کے مفادت میں خرچ ں ج ے ور وقف میں جو ٹوٹ
پھوٹ ہو اس کو بد مرمت یوں ہی چھوڑ دیا ج ے یا وقف کا ج نو ر ہو تو
اس ں خور ں پر کچھ خرچ نہ کیا ج ئے، تو اس کی شرط بطل ہوگی اور
سامان وقف ں حفاظت و بقاء کے پیش نظر اس کی آمدنی کو و اُ اس کی
مرمت و خر جات پر صرف کرنا و جب ہوگا ۔

مالکیہ کے ر دیک چونکہ عین وقف پر و قف کا حق قائم رہتا
ہے، ور وقف کے مستحقین کا حق صرف اس ں مدنی تک محد ود ہوتا
ہے، اس ے گر وقف ویران ہو ج ے اور و قف زندہ ہو تو اس کو اور
گر وہ مر گیا ہو تو اس کے و رث کو یہ حق ہے کہ وہ وقف ں ٹوٹ پھوٹ
یا اصدح و مرمت ں حاجت ں صورت میں اس شخص کو اصدح
و مرمت کے کام سے روک دے جو اس کا قصد کرے، اس ے کہ کسی
کو دوسرے کی ملک میں تصرف کا اختی ر اس کی جازت کے بغیر نہیں
ہے، دوسرے اس ے کہ دوسرے کی اصدحات کی صورت میں وقف
ں مخصوص شن ختوں کے مٹ ج نے کا اندیشہ ہے۔ مگر یہ حکم اس وقت
ہے جبکہ واقف یا اس کے ورثاء اس کی اصدح کے ے مادہ ہوں
ورنہ ں کو روکنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ وقف کے بر باد ہونے ں صورت
میں ں کے ے تو بہتر یہ ہوگا کہ وہ اس ں تعمیر کرنے و لے کو اس کا

موقع دیں، اس ے کہ یہ بھی تعاون علی الخیر ہے۔

مگر یہ حکم مساجد کے علاوہ دیگر وقاف کے ے ہے، مساجد کا
معاملہ یہ ہے کہ وہ و قف ں ملکیت سے یقینی طور پر خارج ہیں ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ موقوفہ مکان ویران ہو ج ے، اور موقوف علیہ
اس ں تعمیر نہ کرے تو گر وقف کے فنڈ میں مال ہو تو اس ں تعمیر وقف
کے مال سے ں ج ے ں، ور گر مال نہ ہو تو ں کو کر یہ پر گا دیا
ج ے گا، ور کر یہ ں رقم سے اس ں تعمیر ں ج ے ں، گر وقف ں
منفعت ختم ہو ج ے، ور وہ ج نو ر ہو مثلاً جہاد کا گھوڑ تو اس کا نفقہ
بیت المال سے دیا ج ے گا۔

البتہ موقوفہ مکان ں تعمیر کسی پر و جب نہیں ہے، جیسے کہ ملک
مطلق (یعنی شخصی ملک) کا حکم ہے، برخلاف ج نو ر کے کہ اس ں
جان ں حفاظت کے پیش نظر اس کا نفقہ و جب ہے، گر مسجد منہدم
ہو ج ے ور اس ں دوبارہ تعمیر متوقع ہو تو اس پر وقف ز شدہ ں مدنی
مسجد کے ے محفوظ رکھی ج ے ں، بصورت دیگر گر اس مدنی کو کسی
دوسری مسجد میں صرف کرنا ممکن ہو تو صرف کیا ج ے گا، ورنہ جس کا
اس قسم کا کوئی مصرف نہ ہو اس ں مدنی و قف کے قریب ترین
لوگوں کے ے صرف کی ج ئے ں، گر یہ بھی نہ ہوں تو اس کو فقر ء،
مساکین یا مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا ج ئے گا۔

۴ – البتہ غیر منہدم مسجد ں موقوفہ ج ئید اد ں فاضل مدنی سے زمین
خرید کر اس کے ے وقف ں ج ے ں، لیکن گر جائید د تعمیر مسجد ہی
کے مد میں وقف ں گئی ہو تو پھر ں ں مدنی کو تعمیر ں غرض سے محفوظ
رکھنا و جب ہوگا، ورنہ تعمیر کے ے ں میں سے کچھ ں بھی بچ
ممکن نہ ہو، کیونکہ یا تو وہ ضائع ہو ج ے ں یا کوئی ظالم اس کو
ہڑپ لے گا۔

الشرح الکبیر ۴: ۹۰، ۹۲، جواہر الاکلیل ۲: ۲۰۹۔

الشرح الکبیر ۴: ۹۷۔

۵- حنابلہ کے نزدیک وقف سے متعلق اخراجات اور دیگر تمام امور میں مدار واقف کی شرط ہے، اس لئے کہ یہ وقف اسی کے عمل کا نتیجہ ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس معاملے میں اس کی شرط کی پابندی کی جائے، اس بنا پر اگر واقف نے وقف کے اخراجات کے لئے پیداوار وقف یا کسی دوسرے ذریعہ کی تعیین کی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، اور اگر تعیین نہ کی ہو اور موقوف کوئی ذی روح چیز ہو، مثلاً گھوڑا تو وقف کی پیداوار ہی سے اس کے اخراجات ادا کئے جائیں گے، اس لئے کہ وقف کا مقتضی یہ ہے کہ اصل کو قائم و محفوظ رکھتے ہوئے اس کی منفعت خرچ کی جائے اور یہ بغیر اس پر خرچ کے ممکن نہیں، اس لئے ایسا کرنا اس کی ضرورت ہے۔

اگر موقوفہ سامان میں ضعف یا کسی اور بنا پر آمدنی نہ ہو تو اس کا خرچ اس شخص پر ہوگا جس پر وہ وقف کیا گیا ہے اگر وہ متعین شخص ہو، اس لئے کہ وقف ان کے نزدیک واقف کی ملکیت سے نکل کر موقوف علیہ (مستحق وقف) کی ملک میں چلا جاتا ہے، بشرطیکہ موقوف علیہ کوئی متعین شخص ہو، اگرچہ اس کو اس میں تصرف کی اجازت نہیں ہے، اگر موقوف علیہ کی جانب سے اس کی مجبوری یا غیبت یا اور کسی وجہ سے خرچ مشکل ہو تو وقف کو فروخت کردیا جائے گا، اور اس کی قیمت دوسرے وقف پر بوقت ضرورت صرف کی جائے گی۔

اگر کسی عام سرائے کو مرمت کی حاجت ہو یا حاجیوں، غازیوں یا مسافروں وغیرہ کے قیام کے لئے وقف مکان کو مرمت کی ضرورت ہو تو اس کا کچھ حصہ مرمت کی ضرورت کے بقدر کرایہ پر لگادیا جائے گا۔

۶- اگر وقف کسی خاص شخص کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مدعا عام ہو، مثلاً مساکین یا فقہاء کے لئے وقف ہو تو اس کا خرچ بیت المال کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی متعین مالک نہیں ہے، اگر بیت المال کی جانب سے اس پر خرچ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو بیچ کر اس کی قیمت دوسری موقوفہ جائداد میں صرف کی جائے گی[1]۔

اگر وقف غیر ذی روح ہو، مثلاً زمین، جائیداد، سامان اور کتابیں وغیرہ، تو اس کی اصلاح کسی پر واجب نہیں، جب تک کہ خود واقف ہی شرط نہ لگادے، اگر اس نے اصلاح کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، خواہ اس نے اپنی شرطوں میں تعمیر کو ولیں حیثیت دی ہو یا دیگر مصارف سے اس کو موخر کیا ہو، بہر حال اس کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر واقف نے کسی خاص مصرف جہت کی تقدیم کو مشروط کردیا ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا، جب تک کہ منافع وقف کے تعطل کا اندیشہ پیدا نہ ہو، اگر وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اصل وقف کی حفاظت کے لئے پہلے اس کی اصلاح کی جائے گی، واقف نے اصلاح کی تقدیم وتاخیر کا تذکرہ نہ کیا ہو تو مستحقین پر خرچ کیا جائے گا جب تک کہ وقف کے معطل ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ حسب امکان دونوں تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا بقیہ وقف کی اصلاح کی غرض سے درست ہے، اس لئے کہ جب بوقت ضرورت پورے وقف کو فروخت کرنا جائز ہے، تو بعض کو محفوظ رکھتے ہوئے بعض کو فروخت کرنا بدرجہ اولی درست ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ دونوں حصوں کا وقف کرنے والا ایک ہی شخص ہو[2]، تفصیل کے لئے "وقف" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دوم - اجارہ میں ترمیم واصلاح:

۷- اگر کرایہ پر حاصل کردہ مکان میں مرمت کی حاجت پیش آئے تو

---

[1] نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۷۔

[2] کشاف القناع ۴/ ۲۶۵، ۲۶۹ طبع النصر الحدیثہ۔

اس کی تعمیر، مرمت و اصلاح اور رہائش سے متعلق تمام جائز چیزوں کی ذمہ داری حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مالک مکان پر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مالک مکان اس کی اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے اس مکان سے نکل جانا جائز ہے، الا یہ کہ کرایہ دار نے اس کو اسی حالت میں سب کچھ دیکھتے ہوئے کرایہ پر لیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں گویا عیب پر وہ خود راضی ہے، مالک مکان پانی کے نالیوں اور گندے پانی وغیرہ کے حوض اور نالی اور راستوں کی اصلاح نہ کرنا چاہے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ کسی کو اس کی ملک کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اگر کرایہ دار بطور خود اصلاح کردے تو یہ اس کا تبرع ہوگا، اور اگر مالک مکان اصلاح سے انکار کردے تو کرایہ دار کے لئے مکان چھوڑ دینا درست ہوگا۔

البتہ مکان میں جو خرابی کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے پیدا ہو اس کی اصلاح کرایہ دار پر واجب ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر مالک مکان مرمت کے لئے خود آمادہ ہو تو کرایہ دار کو اختیار نہ ہوگا، آمادہ نہ ہو تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منفعت کی کمی سے اس کا نقصان ہے۔

اس باب میں حنابلہ بھی شافعیہ کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا خیال یہ ہے کہ مالک مکان کا کرایہ دار کے لئے تعمیر کے ضروری اخراجات کی شرط لگانا درست نہیں، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں اجارہ مجہول ہو جائے گا اگر کرایہ دار اس شرط کے مطابق یا بلا شرط مالک مکان کی اجازت سے تعمیر کردے تو وہ اخراجات کو مالک مکان سے لے لے گا، اور اگر کرایہ دار بغیر اجازت کچھ تعمیر و مرمت کرے گا تو کچھ واپس نہ لے سکے گا، اس لئے کہ وہ متبرع ہے، البتہ اس کے لئے اپنا اصل سامان لے لینا درست ہوگا۔

مالکیہ نے ضرورت پڑنے پر گھر کی مرمت یا پلاسٹر کرنے کو کرایہ دار کے ذمہ مشروط کرنے کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ اس کرایہ سے ہو جو کرایہ دار پر واجب ہے، خواہ گذشتہ سکونت کی وجہ سے واجب ہو یا پیشگی کرایہ کی شرط لگانے کی وجہ سے واجب ہو یا پیشگی ادائیگی کے عرف کی وجہ سے واجب ہو، اگر اس پر کرایہ واجب نہ ہو تو اس پر مرمت کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا، یا یہ کہ عقد اس شرط کے ساتھ کیا جائے کہ مکان کی مرمت یا پلاسٹر وغیرہ کے تمام اخراجات کرایہ دار ادا کرے، تو یہ بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد میں جہالت پائی جاتی ہے[1]۔

دو شریکوں کے کرایہ دار کی جانب سے اصلاح و مرمت:

۸- اگر کسی شخص نے دو شخصوں کا مشترکہ مکان ان سے کرایہ پر لیا، پھر اس میں مرمت کی ضرورت پڑی، اور اس نے صرف ایک شریک سے مرمت کی اجازت چاہی، اور اس شریک نے اپنے شریک سے پوچھے بغیر کرایہ دار کو مرمت کی اجازت دے دی، تو کرایہ دار کو مرمت کے اخراجات دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، اگر اجازت دینے والے شریک کو اپنے دوسرے شریک سے وصول کرنے کا حق ہو تو کرایہ دار مرمت کے مکمل اخراجات اجازت دینے والے سے وصول کرے گا، پھر اجازت دینے والا اپنے شریک سے اس کے حصہ کے بقدر اخراجات وصول کرے گا، اور اگر اس شریک کو اپنے ساتھی سے وصول کرنے کا حق نہ ہو تو اس کا اپنے شریک کے حصے میں مرمت کی اجازت دینا ایک لغو عمل ہوگا، اور کرایہ دار صرف اجازت دینے والے شریک ہی سے اس کے حصے کے بقدر اخراجات کے لئے وصول کر سکتا ہے[2]۔

---

[1] ابن عابدین ۵/ ۴۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵، منح الجلیل ۳/ ۷۸۹، کشاف القناع ۳/ ۳ طبع مطبعۃ النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۔

[2] ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، ۳۶۷، تفصیل کے لئے "شرکت" کی بحث دیکھی جائے۔

سوم- رہن کی مرمت و صحیح:

۹- رہن کی بقاء اور مصالح سے متعلق تمام تر اخراجات راہن (یعنی مقروض جو اپنا سامان بطور رہن رکھتا ہے) کے ذمہ ہیں، کیونکہ رہن رکھا جانے والا سامان اسی کے زیر ملکیت رہتا ہے اور یہ اخراجات ملک کا حق و تقاضا ہیں۔

اور جو اخراجات رہن رکھے ہوئے سامان کی حفاظت کے لئے ہوں وہ مرتہن (یعنی وہ شخص جس کے پاس رہن رکھا جائے) اس پر ہوں گے، اس لئے کہ رہن رکھے ہوئے سامان کو اس نے اپنے حق کے لئے اپنے پاس رکھا ہے، اگر وہ اس قسم کے کسی خرچ کو رہن کے لئے مشروط کردے تو اس سے راہن پر وہ خرچ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة"[۲] (مرہون سواری پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے گی، اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے عوض استعمال کیا جائے گا، اور جو شخص سواری کرے اور دودھ پئے اس پر اس جانور کا خرچ واجب ہوگا)، اور سواری کرنے والا خود راہن ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اسی کے ذمہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شی مرہون کی ذات اور منفعت پر راہن کی ملکیت باقی ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی اس کے ذمہ واجب ہوگا[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رہن کا خرچ راہن پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے: "لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه" (رہن کے تعلق سے راہن پر پابندی نہیں لگائی جائے گی، راہن کو اس کا نفع ملے گا، اور اسی پر اس کا خرچ واجب ہوگا)، دوسرے اس بنا پر کہ وہ راہن کی ملکیت ہے، اس لئے اس پر اس کا خرچ اور ضروریات کی تکمیل واجب ہے۔

اگر راہن رہن سے متعلق واجبات کی ادائیگی سے انکار کرے تو حاکم اس کو اس کے لئے مجبور کرے گا، اگر پھر بھی نہ کرے تو حاکم اس کے مال سے وصول کر کے خود خرچ کرے گا، اگر راہن سے یہ بھی مشکل ہو تو بقدر ضرورت، راہن پر واجب عمل کے مطابق رہن کے ایک حصہ کو فروخت کردیا جائے گا، اس لئے کہ سب کو ضائع کرنے کے مقابلے میں کچھ کی حفاظت بہر حال بہتر ہے، اگر رہن کے اخراجات میں پورے رہن کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو پورا رہن بیچ دیا جائے گا اور اس کی جگہ اس کا ثمن رہن رکھ دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے[۲]۔

اگر رہن کے اخراجات راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن ادا کردے، جبکہ وہ راہن سے اجازت لینے پر قادر ہو تو عام وہ متبرع قرار پائے گا، اس لئے کہ اس کا یہ عمل بمنزلہ صدقہ ہے، اس لئے وہ راہن سے اس کا عوض وصول نہیں کرسکتا، چاہے اس نے رجوع کی نیت سے یہ سب کیا ہو، جیسے کہ مسکین پر صدقہ کرنے کا حکم ہے، دوسرے اس لئے کہ راہن سے اجازت کے باب میں اس نے

۱- الاختیار شرح المختار ۲/ ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۵، ابن عابدین ۵/ ۳۱۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۳، الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۰، ۲۵۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۵۳، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل بشرح مختصر خلیل ۵/ ۲۵۰۔

۲- حدیث: "الظهر يركب بنفقته..." کی روایت بخاری (فتح ۵/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

۳- المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۱۴، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۱۶۹ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

۱- حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه..." کی روایت بیہقی (۶/ ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، بیہقی نے اسی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

۲- کشاف القناع ۳/ ۳۳۹ طبع النصر الحدیثہ۔

کوتاہی ں ہے، البتہ گر جازت ینا مشکل ہو ور رجوع ں نیت سے وہ خرچ کردے تو ر ہن سے وصول لے سکتا ہے، چا ہے اس نے حاکم سے جازت نہ لی ہو، اس لئے کہ پنے حق کے تحفظ کے لئے س کو اس اقدام ں ضرورت تھی ۔

تفصیل ''رہن'' ں اصطلاح کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

ترویہ

دیکھئے: ''یوم الترویہ''۔

منار السبیل فی شرح الدلیل ۔ ۲۵۷۔

تریاق

تعریف:

۱-''تریاق'' سرہ پھر سکون کے ساتھ، ضمہ اور فتحہ کے ساتھ بھی درست ہے، گر مشہور پہلا قول ہے، یہ لفظ معرب ہے، ''دال'' ور ''طاء'' کے ساتھ بھی یہ ستعمال ہوتا ہے، یہ یک دوا ہے جو زہر کا اثر ختم کرنے کے لئے ستعمال ں جاتی ہے، اس ں ئی قسمیں ہیں ۔

جمالی حکم:

۲-حنابلہ کہتے ہیں کہ تریاق یک دوا ہے جس سے زہر کا علاج کیا جاتا ہے، اس ں تیاری میں سانپ کا گوشت بھی ڈالا جاتا ہے، سی بنا پر نہوں نے اس کے کھانے پینے ں جازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ سانپ کا گوشت حرام ہے، ور کسی حرام سے علاج درست نہیں، اس لئے کہ رشاد نبوی ہے: ''ن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم'' [۲] (بے شک اللہ نے تمہاری شفاء تم پر حرام

عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ۲۰۵۰۰ ۱/۳ مدنی المطبعہ محمد شمس الحق ۵۰۰ ۱۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح للمحدث علی بن سلطان محمد ۸/ ۱ ۳ طبع مدادیہ ملتان۔

۲ معنی لابن قدامہ ۸/ ۶۰۵ طبع ریاض حدیث۔

حدیث: ''ن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما ''ن روایت احمد کتاب الاشربہ ص ۱۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ سے حضرت بن مسعودؓ سے ں ہے اور حافظ بن حجر نے فتح الباری میں اس کو صحیح قرار دیا ہے فتح الباری ۰ ۹ ۷ طبع السلفیہ ۔

کردہ چیزوں میں نہیں رکھی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں:
"سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: ما أبالي ما أتیت إن أنا شربت تریاقا، أو تعلقت تمیمة، أو قلت الشعر من قبل نفسي" (میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا کہ اگر میں تریاق پیوں، یا کوئی تعویذ لٹکاؤں، یا اپنی جانب سے کوئی شعر کہوں تو میرے کسی کام کی مجھے کوئی پرواہ نہیں)، مطلب یہ ہے کہ اگر میں ان چیزوں کا ارتکاب کروں تو میں ان لوگوں میں سے ہو جاؤں گا جس کو اپنے کسی فعل کی پرواہ نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی غیر شرعی عمل سے باز رہتا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ دوا کی غرض سے تریاق پینا مکروہ نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے کئی حادیث میں دوا اور علاج کی اجازت دی ہے، البتہ اس میں کراہت سانپ کے گوشت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، اور سانپ کا گوشت حرام ہے، مگر چونکہ تریاق کی کئی قسمیں ہیں، اس لئے جس قسم میں سانپ کا گوشت استعمال نہ کیا گیا ہو اس کے استعمال میں مضائقہ نہیں [۲]۔

دوا و علاج سے متعلق احادیث میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ حضرت اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنت عند النبي ﷺ وجاءت الأعراب فقالوا: یارسول اللہ أنتداوی؟ فقال: نعم یا عباد اللہ تداووا فإن اللہ عزوجل لم یضع داء إلا وضع له شفاء، غیر داء واحد قالوا: ما ھو؟ قال: الھرم" وفي لفظ: "إن اللہ لم ینزل داء إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجھله من جھله" (میں نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر تھا کہ کچھ اعرابی آئے اور عرض کیا، یا رسول اللہ! کیا ہم دوا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اللہ کے بندو! دوا کرو اس لئے کہ اللہ عزوجل نے کوئی ایسی بیماری نہیں رکھی جس کے لئے شفا نہ رکھی ہو سوائے ایک بیماری کے، صحابہ نے دریافت کیا: وہ کون سی بیماری ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بڑھاپا، ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: اللہ نے کوئی بیماری نہیں اتاری جس کے لئے شفا نازل فرمائی ہو جس نے جانا، جانا، اور جس نے نہ جانا، نہ جانا)۔

"مرقاۃ المفاتیح" میں ہے کہ اگر تریاق میں کوئی شرعاً حرام چیز نہ ہو مثلاً سانپ کا گوشت اور شراب وغیرہ، تو وہ حرام نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ سانپ کے گوشت کی حرمت کے قائل ہیں [۳]۔

جس تریاق میں سانپ کا گوشت مستعمل ہو اس کو بطور دوا استعمال کرنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو رائیں ہیں (اور ان کا مبنیٰ کسی حرام شی سے علاج کے مسئلہ پر ہے)، ظاہر مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اس سے شفاء کا علم ہو اور متعلقہ بیماری کی دوسری دوا معلوم نہ ہو تو رخصت ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے علاج کی اجازت دی ہے، اور ہر مرض کی کوئی دوا رکھی ہے، اس لئے اگر اس دوا میں کوئی حرام چیز ڈالی گئی ہو

حدیث: "ما أبالي ما أتیت إن أنا شربت تریاقا أو تعلقت..." کی روایت ابوداؤد (۴/۲۰۰، ۳۸۶۹ عون المعبود طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس کے راوی عبدالرحمن بن رافع التنوخی کے ضعف کی بنا پر منذری نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

[۲] عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۴/۳۸۶۹، ۵ ص۔

الطب النبوی لابن قیم الجوزیہ ص ۳، موسوعۃ الرسائل والکتب فی طب ... الطب لابن قیم الجوزیہ ۳/۹۹ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

حدیث: "إن اللہ لم ینزل داء إلا أنزل له شفاء علمه..." کی روایت احمد (... ۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/۳۹۹ طبع ... المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

[۲] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۸/ ۱۰۳۔

[۳] الاختیار شرح المختار ۳/ ۲ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۳۵۵ھ، ابن عابدین ۵/ ۹۳ طبع دار احیاء التراث، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۲۵۵، مطالب اولی النہیٰ ۶/ ۳۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۸۱۔

ور اس سے شفاء ہونا معلوم ہو تو اس کے استعمال کی حرمت باقی نہیں رہی، ور بطور علاج اس کا استعمال درست ہے، رہی یہ حدیث: "ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" (بے شک اللہ نے کسی حرام کردہ چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے) تو اس کا معنی یہ ہے کہ گر شفاء کا علم ہو تو حرام نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ گر حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کو نگلنا ور پیاس کو دور کرنے کے لئے اس کا پینا جائز ہے، بشرطیکہ کوئی دوسری جائز چیز موجود نہ ہو جو اس کی جگہ استعمال کی جا سکے [۲]۔

شافعیہ کے یہاں بھی تریاق سے علاج کے سلسلہ میں دو قول پائے جاتے ہیں، اول کی بنا اس حرام چیز سے علاج پر ہے جو کسی دوا میں ملی ہوئی ہو، بعض شافعیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، ور بعض اس کے جواز کے قائل ہیں، بشرطیکہ اس سے شفاء کا علم ہو ور کوئی دوسرا جائز متبادل موجود نہ ہو [۳]۔

مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سانپ کو گر شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے، ور اس کے زہر سے محفوظ رہا جا سکے ور کسی کو اس کے مرض کے علاج میں نفع کے تصور کی وجہ سے سانپ کے زہر کے ساتھ اس کے کھانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے سانپ کا گوشت کھانا جائز ہے [۴]، اس کا مطلب یہ ہے کہ گر تریاق میں سانپ کا گوشت ڈال دیا جائے ور اس میں پوری طرح گھل جائے تو اس سے علاج درست ہے۔ تفصیل کے لئے "تداوی" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

حدیث: "ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" کی تخریج ج ۱۲ ص ۳۳۲ میں گذر چکی۔

[۲] ابن عابدین ۲۱۰/۲، ۲۱۵/۵، ۲۲۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

[۳] منہاج الطالبین مع حاشیہ قلیوبی ۲۰۳/۴۔

[۴] جواہر الاکلیل ۲۱۸/۱، الشرح الکبیر ۱۱۵/۲۔

تزاحم

تعریف:

۱-لغت میں "تزاحم"، "تزاحم" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "تزاحم القوم" (قوم نے ایک دوسرے سے مزاحمت کی) یعنی مجلس میں ایک دوسرے پر تنگی پیدا کی، یا تنگ مکان میں ایک دوسرے کو دھکا دیا [۱]۔

شرعی اصطلاح میں بھی یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۲-جس مزاحمت سے کسی کو تکلیف پہنچے وہ حرام ہے، مثلاً استلام حجر اسود کے وقت کمزوروں کے ساتھ طاقتوروں کی مزاحمت، اسی طرح وہ مزاحمت بھی حرام ہے، جس سے کوئی محظور شرعی لازم آئے، مثلاً طواف یا حجر اسود کے استلام کے وقت یا مقامات عامہ پر عورتوں کے ساتھ مردوں کی مزاحمت۔

"مزاحمت" کا ذکر (فقہاء کے یہاں) کئی مسائل میں آیا ہے جن میں سے یہ ہیں:

اول-مقتدی کی مزاحمت:

۳-گر مقتدیوں کی کثرت کی بنا پر امام کی اتباع میں زمین پر سجدہ کرنا

---

[۱] مختار الصحاح، متن اللغۃ مادۂ "زحم"۔

مشکل ہو، اور کسی انسان یا جانور کی پشت پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو اس پر مقتدی کے لئے سجدہ لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان چیزوں پر سجدہ کرنا ممکن ہونے پر سجدہ کرنا واجب ہے، چاہے کسی انسان کی پشت یا قدم ہی پر سجدہ کرنا پڑے، اس لئے کہ یہ امام کے اتباع کی ممکنہ صورت ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه"[1] (جب بھیڑ زیادہ ہو جائے تو چاہئے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی پشت پر سجدہ کرے)، اگر وہ سجدہ نہ کرے تو مذکورہ ائمہ کے نزدیک وہ بلا عذر اتباع سے پیچھے ہٹنے والا قرار پائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک انسان کی پشت پر سجدہ کرنا جائز نہیں، اگر کوئی سجدہ کر لے تو اس کو نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے ہے: "مكن جبهتك من الأرض"[2] (اپنی پیشانی زمین پر جماؤ)، اور کسی انسان کی پشت پر سجدہ کرنے سے تمکین من الارض حاصل نہیں ہو سکتی[3]۔

البتہ جس صورت میں کسی طرح سجدہ ممکن نہ ہو تو آیا وہ امام کی متابعت سے خارج ہو جائے یا انتظار کرے؟ اس مسئلے میں اختلاف تفصیل ہے جسے "صلاة الجماعة" اور "صلاة الجمعة" کی اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

دوم- طواف میں مزاحمت:

۴- اگر لوگوں کا ازدحام کسی طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کی تقبیل یا استلام سے مانع ہو تو اشارہ پر اکتفاء کر لینا درست ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "يا عمر إنك رجل قوي، لا تؤذ الضعيف، إذا أردت استلام الحجر، فإن خلا لك فاستلمه، وإلا فاستقبله وكبر"[1] (اے عمر! تم قوی شخص ہو، اس لئے استلام حجر کے وقت کسی ضعیف کو نہ ستانا، اگر تمہارے لئے گنجائش ہو تو استلام کر لو ورنہ اس کی طرف رخ کر کے تکبیر کہہ لو)۔

تفصیل "إشارة" اور "طواف" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

سوم- مفلس کے مال میں غرماء کی مزاحمت:

۵- اگر مفلس قرض دار (قرض خواہوں کے حق کی بنا پر مجبور قرار دیئے جانے کے بعد) کسی کے لئے دین کا اقرار کرے جو اس پر پابندی سے قبل لازم ہوا ہو تو آیا یہ اقرار سارے قرض خواہوں کے حق میں جن کے حق کی حفاظت کے لئے اس پر پابندی عائد کی گئی ہے قابل قبول ہوگا اور جس شخص کے لئے مال کا اقرار کیا گیا ہے وہ مال میں سب قرض خواہوں کا مزاحم ہوگا یا قرض خواہوں کو مزاحمت کے نقصان سے بچانے کے لئے دین پابندی ہٹنے تک مفلس کے ذمہ باقی رہے گا؟

۱- حدیث: "إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه" حضرت عمر بن الخطاب پر موقوف وارد ہوا ہے اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے (۳/ ۱۸۳ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) اور ابن قدامہ نے بھی المغنی میں سعید بن منصور کے حوالے سے حضرت عمر فاروق پر موقوف نقل کیا ہے، المغنی ۲/ ۳۱۳ طبع الریاض۔

۲- حدیث: "مكن جبهتك من الأرض" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱/ ۲۵۸ طبع الرسالہ) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال قابل اعتماد ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۱۲۵ طبع القدسی)۔

۳- مراقی الفلاح ص ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۳، الروضہ ۲/ ۱۸، المدونہ ۱/ ۴۴۔

۱- حدیث: "يا عمر إنك رجل قوي" کی روایت بیہقی (۵/ ۹۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے دو طرق سے کی ہے جن میں سے ایک دوسرے سے تقویت ملتی ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ حالت پابندی میں اقرار کرے تو قرض خواہوں کے حق میں اس کا اقرار قابل قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس حق کے ساتھ پہلوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا اقرار بغیر بینہ کے قابل قبول نہیں ہوگا،

شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ یہ اقرار قرض خواہوں کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، اور اقرار والا شخص مال میں قرض خواہوں کا مزاحم ہے گا، جس طرح کہ حالت مرض میں دین کا اقرار دین صحت کے قرض خواہوں کا مزاحم بنتا ہے ۔

یہ حکم اور اختلاف اس وقت ہے جب اس نے پابندی سے پہلے لزوم دین کا اقرار کیا ہو، لیکن اگر پابندی کے بعد لزوم ہو تو اس میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کے لئے "تفلیس" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

چہارم–وصیتوں کے درمیان مزاحمت:

۶–حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کئی وصیتیں جمع ہو جائیں تو دیکھا جائے گا کہ کیا وہ سب کی سب اللہ کے لئے ہیں، پھر ان میں بھی کیا سب فرائض ہیں مثلاً حج وزکاۃ ہیں، یا واجبات مثلاً کفارات، نذور اور صدقۃ الفطر ہیں یا سب کے سب نفل ہیں مثلاً نفلی حج اور فقراء کے لئے صدقہ نافلہ، ان صورتوں میں آغاز اس وصیت سے کیا جائے گا جس کو خود وصیت کرنے والے نے اولیت دی ہو، اور اگر مذکورہ تمام چیزیں جمع ہوں مثلاً حج فرض، کفارات، نذر، اور صدقہ نافلہ برائے فقراء تو والافرض سے متعلق وصیت پر عمل کیا جائے گا، پھر واجب پھر نفل، اگر حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہو جائیں تو ثلث کو سب پر تقسیم کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تمام حقوق اگرچہ حقیقت میں اللہ ہی کے لئے

فتح القدیر ۸/ ۲۰۹، وصایا ابن عابدین ۵/ ۴۳۲، ۴۳۳، المغنی ۶/ ۱۲ ۔

ہیں مگر ان میں سے ہر ایک مقصود ہے، اس لئے ان کی انفرادی حیثیت باقی رہے گی۔

اگر کوئی اس طرح وصیت کرے کہ میرا ثلث مال حج، زکاۃ، زید اور کفارات کے لئے صرف کیا جائے تو پورے ثلث مال کو چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور فرض کو آدمی کے حق پر مقدم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آدمی محتاج ہے۔

مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت شخص معین کے لئے ہو، اگر معین نہ ہو تو تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ الاقوی فالاقوی کے اصول پر تقدم حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ تمام بحیثیت حق اللہ باقی رہیں گے جبکہ وہاں کوئی معین مستحق نہ ہو ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ واجب کو غیر واجب پر مقدم نہیں کیا جائے گا، خواہ اس کا تعلق کسی آدمی سے ہو یا اللہ کے لئے حق سے، بلکہ وصیتیں باہم متزاحم ہوں گی، اور اس کو واجب اور غیر واجب پر برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اس کے بعد بھی اگر واجب میں کچھ کمی رہ جائے اور ثلث مال ناکافی ثابت ہو تو وہ اصل مال سے پوری کی جائے گی، حنابلہ میں ابو الخطاب بھی اسی کے قائل ہیں[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اس شخص نے ثلث مال سے واجب ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو وصیت درست ہوگی، اگر اس کے سوا کوئی اور وصیت نہ ہو تو وصیت مفید نہ ہوگی اور واجب پورے مال سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں ادا کیا جائے گا جبکہ اس نے وصیت نہ کی ہو، البتہ اگر اس نے کوئی اور بھی وصیت کی ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا، اگر واجب کی ادائیگی کے بعد ثلث مال میں سے کچھ بچ جائے تو اس سے تبرع کی ادائیگی کی جائے گی[۳] (دیکھئے:

۱ ابن عابدین ۵/ ۴۳۳، ۴۴۲ ۔

۲ مغنی المحتاج ۳/ ۷۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۹، المغنی ۶/ ۲۹ ۔

۳ المغنی ۶/ ۲۹، ۳۰ ۔

''وصیت'' ی اصطلاح)۔

۷ - گر کسی نے کسی شخص کے ے کسی معین چیز ی وصیت ی، پھر اسی چیز ی دوسرے کے ے بھی وصیت کردی تو وصیت کردہ چیز ان دو شخصوں کے درمیان برابر تقسیم ہوں ن کے ے یکے بعد دیگرے وصیت ی گئی ہو، اس ے کہ اس چیز کے ساتھ دونوں کا برابر حق متعلق ہے، لہذا اس میں دونوں ی شرکت ضروری ہے جیسے کہ اس صورت میں شرکت ہوتی ہے جبکہ اس چیز ی دونوں اشخاص کے ے یک ساتھ وصیت کرے۔

گر کسی نے کسی شخص کے ے پنے ثلث مال ی وصیت ی، پھر دوسرے شخص کے ے بھی پنے ثلث مال ی وصیت کردی، تو ثلث دونوں کے درمیان منقسم ہوگا، گر ورثاء دوثلث ی جازت نہ دیں، یکن گر وہ جازت دے دیں تو ہر یک پنا ثلث حاصل کر سکے گا، اس ے کہ وصیت و لے دونوں ے دمیوں ی شخصیتیں لگ لگ ہیں، اسی طرح گر کسی نے پنے پورے مال ی وصیت کسی شخص کے ے ی پھر دوسرے شخص کے ے بھی پورے مال ی وصیت کردی، تو ترجمہ ی بنا پر یہاں دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا ۔

گر مذکورہ دونوں اشخاص میں سے کوئی وصیت کرنے و لے کی موت سے قبل مر جائے تو پورا مال دوسرے شخص کو ملے گا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دونوں ی موت وصیت کرنے و لے کی موت کے بعد ہو، ور وصیت کرنے و لے کی موت کے بعد یک پہلے سے متعلق وصیت رد کردے، اس ے کہ یہ مزاحمت والا اشتراک ہے جو مزاحم کی موت یا اس ی جانب سے تردید کے بعد ختم ہوگیا [۲]۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وصیت سے وصیت کرنے و لے کے رجوع پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، یکن گر پہلی وصیت سے رجوع پر کوئی دلیل موجود ہو، مثلاً یوں ہے کہ میں نے فلاں کے ے اس چیز ی وصیت کی جو میں نے دوسرے فلاں کے ے ی تھی تو ظاہر یہ وصیت سے رجوع قرار پائے گا ۔

پنجم- زدحام کے باعث قتل:

۸ - ئمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک ور احمد) کا مذہب یہ ہے کہ گر کسی شخص یا باب کعبہ یا مطاف یا کسی تنگ مقام پر لوگوں ی کافی بھیڑ جمع ہو جائے، پھر وہاں سے یک مقتول شخص کو چھوڑ کر وہ منتشر ہو جائیں جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو تو یہ ''قسامت'' نہیں کہلائے گا، یہ سحاق کا قول ہے، ور حضرت عمرؓ ور حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

اس ی دیت کے بارے میں فقہاء کا ختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ ی رائے یہ ہے کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی [۲]، اس کا ستدلال اس روایت سے ہے جس کو سعید بن منصور نے پنی سنن میں حضرت براہیم سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''قتل رجل في زحام الناس بعرفة، فجاء أهله لعمر فقال بينتكم على من قتله، فقال علي يا أمير المؤمنين لا يطل دم امرئ مسلم، ن علمت قاتله، و لا فأعط ديته من بيت المال'' (یک شخص عرفہ میں لوگوں ی بھیڑ میں قتل ہوگیا، تو اس کے اہل خانہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوئے، حضرت عمر نے ان سے فرمایا: اس کے قاتل کے خلاف بینہ پیش کرو، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ امیر المومنین! کسی مسلمان کا خون ہدر (رائیگاں) نہیں ہوتا، گر آپ کو

مطالب ولی النہی ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱، بولی الطالب ۳/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹۔

۲ سابقہ مراجع۔

مطالب ولی النہی ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۹، بولی الطالب ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۷۔

۲ المغنی ۸/ ۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۹۔

تزاحم ۹

قاتل کا علم ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی دیت بیت المال سے او
کیجیے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کا دم ہدر ہے، اس لیے کہ اس کے قاتل کا پتہ نہیں ہے، ورنہ کوئی "لوث" پایا جاتا ہے کہ "قسامت" کا فیصلہ کیا جائے، اس لیے کہ ان کے نزدیک "قسامت" کے اسباب پانچ ہیں جن میں بھیڑ میں مقتول چھوڑ کر منتشر ہونا نہیں ہے ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ "لوث" ہے، اور اس کے لیے کوئی شرط نہیں کہ بھیڑ میں جمع لوگوں اور مقتول کے درمیان کوئی عداوت ہو، حسن اور زہری ازدحام میں مرنے والے شخص کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کی دیت ان لوگوں پر واجب ہے جو اس وقت وہاں موجود تھے، اس لیے کہ اس کا قتل انہی لوگوں کے ذریعہ ہوا، اسی طرح اگر کسی تنگ مقام پر ایسے لوگوں کا ازدحام ہو جن کے بارے میں قتل پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو پھر وہ لوگ جب وہاں سے منتشر ہوئے تو ایک مقتول اس مقام پر موجود تھا، اس کے ولی نے مذکورہ لوگوں کی ایک بڑی تعداد کے خلاف دعوے قتل پیش کیا جن کا قتل کے لیے اجتماع متصور ہو، تو یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا، اور "قسامت" کا فیصلہ کیا جانا ممکن ہوگا [۲] ۔

بحث کے مقامات:

۹ – فقہاء نے تزاحم کا ذکر نماز جمعہ اور جماعت کے ذیل میں کیا ہے، جبکہ ازدحام کے باعث تنگ حالات نماز میں مقتدی کے لئے امام کی متابعت مشکل ہو جائے۔

تفلیس کے باب میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ قرض خواہوں کے لئے مفلس پر پابندی عائد ہونے کے بعد کسی دین کا پتہ چلے، یا اور کوئی نیا مالی التزام سامنے آئے۔

اسی طرح طواف کے تحت بھی اس کا ذکر ملتا ہے، جبکہ طواف کرنے والے کے لئے حجر اسود کا استلام یا تقبیل مشکل ہو جائے۔

---

۱ حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۲۸۶۔

۲ روضۃ الطالبین ۱۰ / ۱۰، المغنی ۸ / ۱۹۔

تزکیہ

تعریف:

۱- "تزكية" لغت میں "زكّى" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "زكّى فلان فلانا" جب اس کی نسبت "زکاء" یعنی صلاح کی طرف کرے (یعنی فلاں نے فلاں کو صالح قرار دیا)، اور "زكا الرجل يزكو" صالح ہونے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، صفت "زكي" ہے جس کی جمع "أزكياء" ہے[1]۔

راغب کہتے ہیں کہ "زکاۃ" اصل میں وہ نمو اور زیادتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی برکت سے حاصل ہوتی ہے، اس کا لحاظ دنیوی اور اخروی دونوں امور میں کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "زكا الزرع يزكو" کھیتی سے برکت و نمو حاصل ہوئی، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: "أيها أزكى طعاما"[2] (کون سا کھانا پاکیزہ ہے)، اس میں اشارہ ایسے حلال کی طرف ہے جس کے انجام کو برا نہ سمجھا جائے، اسی سے "زکاۃ" بھی ہے جو انسان اپنے مال سے اللہ کا حق نکال کر فقراء کو دیتا ہے، اس کا نام "زکاۃ" اس لئے رکھا گیا کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے، یا تزکیہ نفس کی بنا پر، یعنی خیرات و برکات کے ذریعہ اس کو ترقی حاصل ہوتی ہے، یا دونوں کی بنا پر، اس لئے کہ دونوں خیر اس میں موجود ہیں۔

۱ المصباح، مادہ: "زکی"۔

۲ سورۂ کہف/ ۱۹۔

نفس کی طہارت و صفائی کی بنا پر انسان دنیا میں اوصاف محمودہ کا اور آخرت میں اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انسان اہتمام کرے کہ کس چیز میں اس کی طہارت و صفائی ہے، اس کی نسبت کبھی بندہ کی طرف کی جاتی ہے، اس لئے کہ کسب طہارت کا عمل وہی کرتا ہے، مثلاً "قد أفلح من زكاها"[1] (وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا)، اور کبھی اس کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا کرنے والا حقیقت میں وہی ہے مثلاً "بل الله يزكي من يشاء"[2] (حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، اور کبھی نبی کریم ﷺ کی طرف ہوتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ ہی کے واسطے سے ان کی طہارت ہوتی ہے مثلاً "تطهرهم وتزكيهم بها"[3] (اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم"[4] (جو تمہارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا اور تمہیں پاک کرتا ہے)، اور کبھی اس عبادت کی طرف نسبت ہوتی ہے جو اس کا آلہ و ذریعہ ہے مثلاً "وحنانا من لدنا وزكاة"[5] (اور خاص اپنے پاس سے رقت قلب اور پاکیزگی)، نیز "لأهب لك غلاما زكيا"[6] (تاکہ تمہیں ایک پاکیزہ لڑکا دوں)، یعنی پیدائشی طور پر صالح و پاکیزہ لڑکا، یہ اس طریقہ کے مطابق ہے جو ہم نے اجتباء کے مفہوم میں ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو صاحب علم اور خلقۃً پاکیزہ بناتے ہیں جو کسی سے تعلیم حاصل

۱ سورۂ شمس/ ۹۔

۲ سورۂ نساء/ ۴۹۔

۳ سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

۴ سورۂ بقرہ/ ۱۵۱۔

۵ سورۂ مریم/ ۱۳۔

۶ سورۂ مریم/ ۱۹۔

کرکے اور مجاہدہ و ریاضت کے ذریعہ سے نہیں بنتے بلکہ توفیق الٰہی سے یہ ہوا کرتے ہیں۔

انسان کے لئے اپنی ذات و نفس کے تزکیہ کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ انسان اپنے عمل کے ذریعہ اپنے کو پاک و صاف کرے اور یہ اچھی بات ہے، آیات ذیل کا مقصد بھی یہی ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا"[1] (وہ یقیناً بامراد ہوگیا جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا) اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى" (بامراد ہو وہ جو پاک ہوگیا)۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ زبان سے تزکیہ کیا جائے مثلاً کوئی عادل شخص کسی کا تزکیہ کرے، یہ تزکیہ اگر خود انسان اپنے بارے میں کرے تو مذموم ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے، "فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ"[2] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو)، اس سے روکنے کا مقصد تادیب ہے، اس لئے کہ اپنی تعریف آپ کرنا عقل اور شرع دونوں لحاظ سے مذموم ہے، ایک دانا شخص سے پوچھا گیا: وہ کیا چیز ہے جو حق ہونے کے باوجود اچھی نہیں تو اس نے کہا: اپنی تعریف خود کرنا[3]۔

فقہاء کے یہاں صلاح کی نسبت کے لئے تزکیہ یا تعدیل کی تعبیر مستعمل ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں مترادف ہیں[4]۔

باب قضا میں "تزکیہ" کی تعریف تعدیل شہود (یعنی گواہوں کو پاکیزہ قرار دینا) سے کی جاتی ہے۔

انسان کے مال کا تزکیہ یہ ہے کہ زکاۃ کی واجب مقدار مال سے نکال دی جائے۔

"جرح" تزکیہ کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: "جسم کو کاٹنا"، اسی سے لوگ بولتے ہیں: "جرحه بلسانه جرحاً" اس نے اس کو اپنی زبان سے مجروح کیا، یہاں وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا عیب بیان کرے اور اس کی مذمت کرے، کہا جاتا ہے: "جرحت الشاهد أو الراوي" یعنی میں نے شاہد (گواہ) یا راوی کے تعلق سے ایسی باتیں ظاہر کیں جن کی وجہ سے اس کی شہادت یا روایت رد ہوسکتی ہے[1]۔

گواہوں کے بارے میں تحقیق و تفتیش کے لئے جو شخص مقرر کیا جاتا ہے اس کو فقہاء "مزکی" کہتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ تجریح اور تزکیہ دونوں کرتا ہے، لیکن ان میں سے بہتر وصف کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا گیا۔

تزکیہ کا حکم:

۲- امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ظاہری عدالت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، الا یہ کہ فریق مخالف شاہد کی عدالت پر اعتراض کرے، امام ابوحنیفہ نے حدود اور قصاص کا استثناء کیا ہے، ان کے نزدیک ان دونوں معاملات میں تزکیہ واجب ہے، چاہے فریق مخالف اعتراض نہ کرے۔

مذکورہ روایت میں امام احمد کے نزدیک اس باب میں حد اور مال برابر ہیں۔

امام مالک، امام ابو یوسف، امام محمد اور شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ تمام معاملات میں تزکیہ واجب ہے، لیکن یہ اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاضی گواہوں کے حال سے واقف نہ ہو اگر قاضی گواہوں کی عدالت کے بارے میں جانتا ہو تو

---

[1] سورۂ شمس ۹۔
[1] سورۂ اعلیٰ ۱۴۔
[2] سورۂ نجم ۳۲۔
[3] المفردات فی غریب القرآن رص ۲۱۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔
[4] تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱؍ ۲۵۶، طبع ۱۳۰۱ھ۔

[1] معین الحکام ص ۹۵، المصباح۔

تزکیہ کی حاجت نہیں اور اگر جانتا ہو کہ یہ مجروح ہیں تو اس کی شہادت رد کردے گا، تمام فقہاء کی یہی رائے ہے۔

۳- پہلی رائے کے قائلین نے ظاہر عدالت کے مطابق فیصلے کے جواز پر حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "المسلمون عدول بعضهم على بعض" (تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں عادل ہیں)، دوسری دلیل یہ ہے: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال، فقال له النبي ﷺ أتشهد ألا إله إلا الله؟ فقال: نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: نعم فصام وأمر الناس بالصيام"[1] (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور رؤیت ہلال کی شہادت دی، تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تم اس کی شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ تو اس نے کہا: ہاں، پھر آپ نے پوچھا: کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ تو اس نے عرض کیا: ہاں، پھر آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ کا حکم دیا)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عدالت ایک امر خفی ہے جس کا سبب خوف الٰہی ہے، اور اس کی دلیل اسلام ہے، اس لئے اسلام اگر موجود ہو تو کافی ہے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔

امام ابوحنیفہؒ نے حدود وقصاص کا استثناء کیا ہے، دوسرا فریق گواہ پر جرح نہ کرے تب بھی انہوں نے تزکیہ کو لازم قرار دیا ہے، کیونکہ حدود وقصاص کی بنیاد احتیاط پر ہے جو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہیں، دیگر امور کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

جو لوگ ہر معاملے میں تزکیہ کو واجب کہتے ہیں ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"[2] (ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو) اور ان کے پسندیدہ ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ تم ان کے بارے میں تحقیق حاصل نہ کرلیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ عدالت شرط ہے، اس لئے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، جس طرح کہ اسلام کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور جیسے کہ اگر دوسرا فریق گواہ پر جرح کرے تو اس کی تحقیق ضروری ہوتی ہے۔

رہا مسئلہ اعرابی کا معاملہ تو وہ صحابی رسول تھے اور ان کی عدالت تو خود اللہ تعالیٰ کی تحسین وتعریف کی بنا پر ثابت ہے، اس لئے کہ جس شخص نے زمانہ نبوت میں صحبت نبوی اور دین اسلام کی خاطر اپنا دین ومذہب چھوڑ دیا، اس کی عدالت ثابت شدہ ہے۔

نیز حضرت عمرؓ کا ایک اثر منقول ہے کہ ان کے پاس دو گواہ لائے گئے، تو حضرت عمرؓ نے ان دونوں سے کہا کہ میں تم دونوں سے واقف نہیں ہوں، لیکن میری عدم واقفیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جاؤ کسی ایسے شخص کو لے آؤ جو تم دونوں کے بارے میں بتائے، چنانچہ وہ دونوں ایک شخص کو لے کر حاضر ہوئے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے پوچھا کہ کیا تم ان دونوں کو جانتے ہو؟ اس شخص نے کہا: ہاں، حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ کیا کسی سفر میں ان کے ساتھ رہے ہو جس میں انسان کے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا: کیا تم نے ان کے ساتھ درہم ودینار کا کوئی مالی معاملہ کیا جو رشتوں اور تعلقات کو کاٹ دیتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے پوچھا: کیا تم کبھی ان کے پڑوس میں رہے ہو جس میں تم کو ان کی صبح وشام دیکھنے کا موقع ملا ہو؟ اس نے کہا: نہیں، تو

---

[1] حدیث: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فشهد برؤية الهلال" کی روایت ترمذی (۳/ ۷۴، ۷۵ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/ ۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ترمذی اور نسائی نے اس کو مرسل قرار دیا ہے۔

[2] سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

حضرت عمرؓ نے اس سے کہا: عزیزم! پھر تم ان دونوں کو نہیں جانتے، (اور ان دونوں سے کہا): جاؤ کسی ایسے شخص کو لاؤ جو تم دونوں کو پہچانتا ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ سوال و جواب اس بات کی دلیل ہے کہ بلا تعارف شہادت معتبر نہیں ۔

۴- علماء حنفیہ کا خیال ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف حقیقی نہیں بلکہ یہ اختلاف عصر و زمان کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے عہد میں لوگ اہل خیر اور ارباب صلاح تھے، کیونکہ وہ تابعین کا زمانہ تھا، اور اس دور کے لوگوں کے لئے نبی کریم ﷺ نے خیریت کی شہادت دی ہے، ارشاد فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم أيمانهم، وأيمانهم شهادتهم"[۲] (سب سے بہتر لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر وہ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر ان کے بعد ایسے لوگ آئیں گے جن کی گواہی ان کی قسموں سے پہلے اور ان کی قسمیں ان کی گواہیوں سے پہلے ہوا کریں گی)۔

غرض ان کے وقت میں صلاح و درستگی کا غلبہ تھا، اس لئے لوگوں کے پوشیدہ احوال کی تحقیق کی حاجت نہ تھی، لیکن پھر زمانہ تبدیل ہوا، اور صاحبین کے دور میں فساد پھیل گیا، اس لئے عدالت کے بارے میں تحقیق کی حاجت پڑی، اس لئے بعض علماء نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا ہے[۳]۔

سقوط تزکیہ کی صورتیں:

۵- اسماعیل بن حماد امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چار گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہیں کی جائے گی: تہمت کو دور کرنے کی گواہی دینے والے دونوں کے گواہ، علانیہ تعدیل کے گواہ، مسافر کے گواہ، اشخاص کے گواہ[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ شاہد جو عدالت کے حق میں نمایاں ہو یعنی عدالت کے لحاظ سے اپنے تمام ہمعصروں سے فائق ہو، اگر اس کو مدعا علیہ سے عداوت نہ ہو تو اس کی شہادت کے بارے میں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا، البتہ عداوت یا اسی طرح قرابت کی صورتوں میں عذر قابل قبول ہوگا۔

اسی کی ایک صورت یہ ہے کہ فیصلہ جس کے خلاف صادر ہو اگر اس کی جانب سے اس کے خلاف گواہی دینے والے کو کچھ اندیشہ ہو تو اس کے خلاف شہادت کے باب میں اس کا عذر قابل قبول نہ ہوگا[۲]۔

صاحب "المغنی" نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ بظاہر علامات خیر رکھنے والوں کی شہادت قبول کی جائے گی، اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسافروں نے حاکم کے پاس آکر شہادت دی جن کو حاکم نہیں پہچانتا تو اگر ان میں خیر کی علامت دیکھے تو ان کی گواہی قبول کرے گا، کیونکہ ان دونوں کی عدالت کی تحقیق ممکن نہیں ہے تو اس صورت میں شہادت قبول کرنے سے توقف کرنے سے حقوق ضائع ہوں گے، اس لئے ان دونوں کے حق میں محض اچھی علامات ہی پر مدار رکھنا واجب ہے[۳]۔

۱- بدائع ۶/ ۲۷۰، ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۲، المغنی ۹/ ۶۳، ۶۴۔

۲- حدیث: "خير الناس قرني ..." کی روایت بخاری (فتح ۵/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

۳- بدائع ۶/ ۲۷۰، المغنی ۹/ ۶۴، معین الحکام ص ۱۰۳۔

۱- معین الحکام ص ۱۰۱۔

۲- الخرشی ۷/ ۱۵۹۔

۳- المغنی ۹/ ۶۰۔

اس کا معنی یہ ہے کہ مذکورہ گواہوں کے نام مدعا علیہ کو نہیں بتائے جائیں گے، کہ اس کا تزکیہ یا ان پر جرح کر سکے، بلکہ مذکورہ بالا وجوہ سے بلا تزکیہ ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا۔

تزکیہ کی قسمیں:

۶- تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: تزکیہ سر (خفیہ) اور تزکیہ علانیہ۔

گواہوں کے احوال کی خفیہ تحقیق وتفتیش کے لئے قاضی کو چاہئے کہ ایسے شخص کا انتخاب کرے جو لوگوں میں عمدہ درجہ قابل اعتماد، دیانتدار، متقی، بہت زیادہ سمجھدار، باخبر اور صاحب تمیز ہو، اس کو گواہوں کے بارے میں تحقیق کی ذمہ داری دے گا، اس لئے کہ قاضی عدالت کے بارے میں تحقیق کا ذمہ دار بنایا گیا ہے، اس لئے اس معاملے میں اس پر عمدہ درجہ کی احتیاط لازم ہے، مذکورہ اوصاف کے حامل کسی شخص کا انتخاب کرنے کے بعد قاضی ایک رقعہ پر متعلقہ تمام گواہوں کے نام، نسب، قبائل، مقام، نماز پڑھنے کی جگہ اور ہر ایسی چیز تحریر کردے جس سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو جائیں، اس کی پہچان میں کوئی شبہ باقی نہ رہے، اس لئے کہ کبھی ایک ہی نام اور صفت کے کئی لوگ ہوتے ہیں، پرچہ پر یہ تمام چیزیں لکھنے کے بعد پرچہ سب سے چھپا کر اپنے قابل بھروسہ شخص کے حوالہ کردے، جس کی خبر کسی دوسرے کو نہ ہو، تاکہ تفتیش کرنے والے کو دھوکہ نہ ہو، اس کے بعد قاضی کے متعین کردہ تفتیش کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ جانکار لوگوں سے گواہوں کے بارے میں تفتیش حال کرے، اور اس کے پڑوس اور محلہ کے قابل اعتماد لوگوں سے معلومات حاصل کرے، اسی طرح جس بازار میں اس کے کاروبار یا لین دین کے معاملات چلتے ہوں وہاں والوں سے دریافت کرے۔

علانیہ تفتیش خفیہ تفتیش کے بعد ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی خفیہ تفتیشی عمل کے بعد تفتیش کرنے والے کو بلائے گا تاکہ خود گواہ کے سامنے اس کے احوال پیش کرے۔

خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیق ضروری ہے یا ایک کافی ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آج کے دور میں صرف خفیہ تحقیق کافی ہے، اس لئے کہ علانیہ تحقیق میں فتنہ اور مصیبت کا اندیشہ ہے [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں تحقیقات کرے، اگر صرف خفیہ تحقیق پر اکتفاء کرے تو یہ بھی درست ہوگا، جس طرح کہ علانیہ تحقیق پر اکتفاء کرنا راجح قول کے مطابق درست ہے [2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خفیہ تحقیق کے بعد قاضی کا بھیجا ہوا امین حاکم سے براہ راست وہ باتیں بتائے گا جو اس نے ان لوگوں سے سنیں جن کے پاس وہ بھیجا گیا، ایک قول یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس تحقیق حال کے لئے بھیجا گیا جو کچھ انہیں قاضی کی طرف سے بھیجے ہوئے امین سے معلوم ہو اس کو وہ حاکم سے براہ راست بیان کریں گے، ایک رائے یہ بھی ہے کہ شخص اس کو لکھ کر دے دینا کافی ہے [3]۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خفیہ تحقیق کافی ہے [4]۔

۷- پھر یہ مزکی (جس کے پاس تزکیہ کی معلومات کے لئے خط بھیجا گیا) کا قول معتبر ہوگا یا ان لوگوں کا جن کو مزکی کے پاس بھیجا گیا ہے، اور جن کو "اصحاب مسائل" کہتے ہیں، بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ معتبر مزکی کا قول ہے، شافعیہ میں سے شیخین نے بہت سے شافعیہ کے

---

۱ معین الحکام ص ۱۰۷۔
۲ الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۰، ۱۷۱۔
۳ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔
۴ المغنی ۹/ ۵۔

حوالے سے نقل کیا ہے کہ "اصحاب المسائل" کا قول معتبر ہے، ابو اسحاق کو اس سے اختلاف ہے، ابن الصباغ نے اصحاب مسائل کے قول کو قبول کرنے کے بارے میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ اصل کے موجود ہونے کے باوجود "شهادة على الشهادة" کو بوجہ ضرورت قبول کیا گیا ہے[1]۔

تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض:

۸- تزکیہ اور جرح کے درمیان تعارض کی صورت میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، "معین الحکام" میں "المبسوط" سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص عادل کہے اور دوسرا اس کو مجروح قرار دے تو تفتیش کا عمل دوبارہ کیا جائے گا، یہ امام محمد کی رائے ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عدالت اور جرح ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، لہذا دونوں مساوی ہوگئے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جرح اولی ہے، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک جرح اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت ہوجاتی ہے، مگر جرح تعدیل سے مقدم ہے، اس لئے کہ جارح کے جرح کی بنیاد دلیل یعنی معاینہ اور مشاہدہ پر ہوتی ہے، کیونکہ جرح کا سبب کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے۔

البتہ اگر کسی آدمی کو ایک شخص مجروح قرار دے اور دو اشخاص اس کو عادل کہیں تو تعدیل مقدم ہے، اور اگر ایک جماعت اس کو عادل کہے اور دو اشخاص اس کو مجروح کہیں تو جرح مقدم ہے، اس لئے کہ تعداد کے زائد ہونے سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کو "دو شاہد" عادل کہیں اور دوسرے دو اس پر جرح کریں تو اس مسئلے میں دو اقوال ہیں۔

۱ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶۔

۲ معین الحکام ص ۱۰۷۔

ایک رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں جو سب سے زیادہ عادل ہو اس کے قول کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کرنا محال ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ شہود جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے تعدیل کے گواہوں سے زائد بات بتائی ہے، کیونکہ جرح کا تعلق مخفی معاملے سے ہوتا ہے جس کی اطلاع ہر ایک کو نہیں ہوتی، جبکہ عدالت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

لخمی کے یہاں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں بینہ کا اختلاف ایک ہی مجلس کے کسی فعل کے تعلق سے ہو، مثلاً ایک بینہ کا دعوی ہو کہ اس نے فلاں وقت میں فلاں کام کیا ہے، اور دوسرا بینہ کہتا ہو کہ ایسی بات نہیں ہے تو دونوں میں عادل تر بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اختلاف دو الگ الگ مجلسوں سے متعلق ہو تو شہادت جرح کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ مزید علم کے لحاظ سے یہ زائد ہے، اور دونوں مجلسوں کے درمیان بعد ہو تو تاریخ کے اعتبار سے آخری مجلس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ پہلے عادل تھا، پھر فاسق ہوگیا، یا پہلے فاسق تھا پھر تائب اور صالح ہوگیا، الا یہ کہ عین وقت جرح میں ہی بظاہر عادل ہو تو جرح کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادتی علم پائی جاتی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک جرح تعدیل پر مقدم ہے، اس لئے کہ جرح میں زیادتی علم پائی جاتی ہے، البتہ اگر تعدیل کرنے والا یوں کہے کہ مجھے سبب جرح کا علم ہے مگر وہ اس سے توبہ کرکے صالح انسان بن چکا ہے، تو جرح کرنے والے کے مقابلے میں اس کا قول مقدم ہوگا[2]۔

۱ فتح العلی المالک ۱/ ۳۵۹۔

۲ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔

حنابلہ کے نقطۂ نظر کے بارے میں صاحب "مغنی" کا بیان ہے کہ کسی مسئلہ میں تحقیق حال کے لئے قاضی کے فرستادہ لوگ اگر ان میں سے دو عدالت کی خبر دیں تو قاضی اس کی شہادت قبول کرے گا، اور اگر اس کے مجروح ہونے کی خبر دیں تو اس کی شہادت رد کردے گا، اور اگر ایک شخص عدالت کی خبر دے اور دوسرا جرح کی تو قاضی دوسرے دو اشخاص کو مزید تحقیق کے لئے بھیجے گا، اگر وہ دونوں لوٹ کر تعدیل کی خبر دیں تو بینہ تعدیل مکمل ہو جائے گا، اور جرح ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کا بینہ مکمل نہیں ہوا، اور اگر دونوں جرح کی خبر دیں تو جرح ثابت ہوگی اور شہادت رد ہو جائے گی، اور اگر ایک جرح کی خبر دے اور دوسرا تعدیل کی تو دونوں بینہ مکمل قرار پائیں گے اور جرح مقدم ہوگی[1]۔

تزکیہ کا وقت:

۹- تزکیہ کا وقت باتفاق فقہاء شہادت کے بعد ہے، اس سے قبل نہیں[2]۔

تزکیہ میں قابل قبول تعداد:

۱۰- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: خفیہ تزکیہ اور علانیہ تزکیہ۔

خفیہ تزکیہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ خفیہ تزکیہ میں قاضی ایک شخص کے قول پر بھی اعتماد کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں بلکہ خبر ہے۔

امام مالک کا دوسرا قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ

[1] مغنی ۹/ ۶۵، ۶۶ طبع ریاض۔

[2] ابن عابدین ۴/ ۳۵۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۷، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۶، مغنی ۹/ ۶۳۔

دو اشخاص ہونا ضروری ہے، علانیہ تحقیق کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو شخصوں سے کم کا قول قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شہادت ہے۔

مالکیہ میں ابن کنانہ کا قول ہے کہ تین اشخاص ضروری ہیں، ابن الماجشون سے منقول ہے کہ کسی کے تزکیہ کے لئے کم از کم چار گواہ ضروری ہیں، "الواضحہ" میں ابن حبیب کہتے ہیں کہ تزکیہ کئی طرح کا ہوتا ہے، ایک سے بھی ہوتا ہے اور دو اور جماعت سے بھی، معیار متعلقہ معاملے میں مطلوبہ شرط کے مطابق حاکم کی صوابدید ہے۔

لخمی کہتے ہیں کہ گواہ جتنے زیادہ ہوں بہتر ہے، البتہ اگر تزکیہ کسی ایسے شاہد سے متعلق ہو جس نے زنا کی شہادت دی ہو، تو اس صورت کے بارے میں مطرف نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اس معاملہ میں چار شخص ہی تزکیہ کریں گے[1]۔

تزکیہ کے لئے قابل قبول افراد:

۱۱- حنفیہ کے علاوہ تمام مذاہب کے فقہاء کا خیال یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ لائق، واقف کار، ناقد اور بیدار مغز شخص ہو، جس کی عقل میں کوئی نقص نہ ہو، اور جو شرائط تعدیل سے ناواقف نہ ہو، لہذا بیوقوف اور شرائط تعدیل سے ناواقف شخص کی جانب سے تزکیہ قابل قبول نہیں ہے، چاہے فی نفسہ وہ عادل ہو اور دیگر امور میں قابل قبول شخص ہو، اسی طرح ایسے شخص کا قول بھی قابل قبول نہیں ہے جو ہر مسلمان کو عادل ہی سمجھتا ہو۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ خفیہ تحقیق میں اولاد کے لئے اس کے باپ کی تعدیل بلکہ ہر ذی رحم محرم کی تعدیل

[1] معین الحکام ۱۰۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۴، مغنی ۹/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

معتبر ہے، اس لیے کہ خفیہ تعدیل شہادت نہیں ہے۔

امام محمد کی رائے میں یہ شہادت ہے، اس لیے دو شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔

۱۲- حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی تعدیل شوہر یا دوسرے شخص کے حق میں معتبر ہے، جبکہ عورت باہر نکلتی ہو (پردہ نشین نہ ہو) لوگوں سے ملتی جلتی اور معاملت کرتی ہو، اس لیے کہ اس کو لوگوں کے بارے میں اطلاع ہوگی اور اس سے پوچھ گچھ مفید ثابت ہوگی۔ اسی طرح سے میں خفیہ تزکیہ نابینا، نابالغ اور "محدود فی القذف" شخص کی جانب سے بھی درست ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا تزکیہ نہ مردوں کے حق میں مقبول ہے اور نہ عورتوں کے حق میں، ابن رشد کہتے ہیں کہ تزکیہ کے لیے عدالت میں اپنے تمام ہمسروں سے فائق ہونا شرط ہے، اور یہ صفت مردوں کے ساتھ خاص ہے، ابن رشد کے علاوہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ عورتیں مردوں کا تزکیہ صرف اس وقت کرسکتی ہیں جب مردان امور میں شہادت دیں جن میں عورتوں کی شہادت جائز ہے، "المبسوط" میں ابن الماجشون اور ابن نافع کی رائے یہی ہے، قیاس یہ ہے کہ عورتوں کا تزکیہ عورتوں کے لیے درست ہے[1]۔

مدعا علیہ کی جانب سے شاہد کا تزکیہ:

۱۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرے، مثلاً یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی گواہی میں سچے ہیں، یا یوں کہے کہ یہ لوگ اپنی شہادت میں عادل ہیں، تو اس کے اقرار کی بنا پر اس کے خلاف مال کا فیصلہ کیا جائے گا، نہ کہ شہادت کی بنیاد پر، اس لیے کہ یہ تعدیل اس کی جانب سے مال کا اقرار ہے۔

اور اگر صرف اتنا کہے کہ یہ لوگ عادل ہیں، اور اس سے زیادہ کچھ نہ بولے تو جامع صغیر میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ تعدیل درست نہیں، اس لیے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کا خیال ہے کہ مدعی علیہ اپنے انکار میں ظالم اور جھوٹا ہے، اس لیے اس کا تزکیہ صحیح نہیں۔

"کتاب التزکیہ" میں ہے کہ مدعا علیہ اگر تعدیل کا اہل ہو تو اس کی تعدیل درست ہے، اس لیے کہ مدعا علیہ کی تعدیل مزکی کی تعدیل کی طرح ہے، اور اس کا اقرار کرنا شاہد کے عادل ہونے کا ہے، وجوب حق کا قطعی اقرار نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اگر شاہد کی عدالت کا اقرار کرے تو قاضی اس اقرار کے مطابق فیصلہ کرے گا، چاہے اس کی معلومات اس سے مختلف ہوں، اس لیے کہ اس کی جانب سے گواہ کی عدالت کا اقرار گویا حق کا اقرار ہے، اگرچہ کوئی بینہ شاہد کی عدالت کے خلاف گواہی دے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا معاملہ یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس کسی مجہول الحال شخص نے گواہی دی، اس پر مدعا علیہ نے کہا کہ یہ عادل ہے، تو شافعیہ کے نزدیک اس سلسلے میں دو اقوال ہیں، اور حنابلہ کے یہاں بھی یہ دونوں رائیں ملتی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ زیادہ صحیح رائے کے مطابق تعدیل کے باب میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ عادل ہے، مگر میرے خلاف شہادت دینے میں اس نے غلطی کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے حق میں کافی ہے، اس لیے کہ اس نے ایسی چیز کا اعتراف کیا جس کا ثبوت اگر بینہ سے ہوتا تو اس کے

---

[1] تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۵، معین الحکام ۱۰۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۲، مغنی ۹/ ۴۳، ۴۴۔

[1] معین الحکام ص ۱۰۰، ۱۰۱۔

[2] الشرح الکبیر ۴/ ۱۵۹۔

خلاف فیصلہ کردیا جاتا ۔

حنابلہ کے یہاں بھی یہ دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

پہلی رائے: یہ ہے کہ حاکم پر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہے، اس لئے کہ شاہد کی عدالت کے بارے میں تحقیق مدعا علیہ کے حق کے لئے ہوتی ہے، اور اس نے اس کی عدالت کا خود ہی اعتراف کرلیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی عدالت کا اقرار کیا تو گویا ایسی چیز کا اقرار کرلیا ہے جس کی وجہ سے اس کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا ضروری ہوجاتا ہے، اس لئے اس کے دیگر اقراروں کی طرح اس اقرار پر بھی عمل کیا جائے گا۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرنا گویا اس کی تعدیل کرنا ہے، اور تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، دوسرے اس لئے کہ شاہد کے حق میں عدالت کا اعتبار حق خداوندی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مدعا علیہ کسی فاسق کے قول کے مطابق اپنے خلاف فیصلہ پر راضی بھی ہوجائے تو بھی فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے خلاف فیصلہ شاہد کو عادل مانتے ہوئے کیا جائے، یا عادل نہ مانتے ہوئے بھی فیصلہ کردیا جائے، عادل مان کر فیصلہ کا قول درست نہیں، اس لئے کہ تعدیل ایک شخص کے قول سے ثابت نہیں ہوتی، اور تعدیل کی نفی کے ساتھ بھی فیصلہ درست نہیں، اس لئے کہ غیر عادل کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ جس گواہ کا فسق ظاہر ہو ثابت ہوجائے، اس کی گواہی پر فیصلہ درست نہیں ہوتا، اور اگر پہلا جواب تسلیم کرلیں اور اس کو عادل مان کر فیصلہ کا جواز ثابت کریں، تو اس کی تعدیل مدعا علیہ کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ تعدیل کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے، فیصلہ تو محض مدعا علیہ کے اقرار کی بنا پر شرط فیصلہ کے پائے جانے کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور کسی کا اقرار صرف اس کے اپنے حق میں معتبر ہوسکتا ہے، دوسرے کے حق میں نہیں، جس طرح کہ کوئی شخص اگر کسی حق کا اپنے اوپر اور دوسرے کے اوپر اقرار کرے تو یہ حق صرف اس کے حق میں ثابت ہوگا، دوسرے کے حق میں نہیں[1]۔

تزکیہ کی تجدید:

۱۴ - امام احمد فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہئے کہ گواہوں کے بارے میں ہر تھوڑی مدت پر تحقیق کرلے، اس لئے کہ انسان کے احوال میں تغیرات آتے رہتے ہیں، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے یا واجب؟ اس سلسلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں:

ایک رائے: یہ ہے کہ یہ مستحب ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی حال میں باقی مانی جائے گی، اس لئے اس کی عدالت زائل نہ ہوگی، جب تک کہ جرح ثابت نہ ہوجائے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ جب بھی اتنی مدت گذر جائے جس میں عام طور پر حالات بدل جاتے ہیں تو تحقیق ضروری ہے، اس لئے کہ عیب پیدا ہونے کا امکان ہے، اور یہ مدت حاکم کی صوابدید پر موقوف ہے۔

اصحاب شافعی کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں[2]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس گواہوں کی عدالت ثابت ہوجائے، اور پھر وہی گواہ کسی دوسرے معاملے میں شہادت دیں تو اس کی تعدیل کی تحقیق نہیں کرے گا، بشرطیکہ قریبی مدت میں یہ

قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۷۔

[1] المغنی ۹/ ۶۶، ۶۷۔

[2] المغنی ۹/ ۶۷۔

دوسرا واقعہ پیش آیا ہو، ورنہ ان کے بارے میں تحقیق کرے گا۔

دونوں مدتوں کے درمیان حد فاصل کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ تزکیہ کی مدت کی حد چھ ماہ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ قاضی کی رائے پر محمول ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر تزکیہ شدہ شخص اپنی سابقہ شہادت کی تاریخ سے ایک سال گذرنے سے قبل دوبارہ شہادت دے اور اس کا حال مجہول ہو اور اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ نہ ہو اور دوسری شہادت کے وقت اس کی تعدیل کرنے والا کوئی موجود ہو، تو اس سلسلے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں:

ایک قول وہ ہے جسے اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا قول سحنون کا ہے کہ تزکیہ کی ضرورت ہے۔

اگر اخیر کی تینوں قیود میں سے کوئی قید نہ پائی جائے مثلاً اس کا حال مجہول نہ ہو، یا اس کی تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا دوبارہ تعدیل کرنے والا کوئی موجود نہ ہو تو دوبارہ تزکیہ کی حاجت نہیں ہے، سابقہ تزکیہ ہی کافی ہے، اس پر مالکیہ کا اتفاق ہے، البتہ اگر پہلی قید مفقود ہو مثلاً پورے ایک سال کے بعد مجہول الحال شہادت دے، اور اس کا تزکیہ بہت لوگوں نے اس سے قبل نہ کیا ہو تو بالاتفاق دوبارہ تزکیہ کی ضرورت ہے [2]۔

اسباب جرح وتعدیل کا بیان:

۱۵ - امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جرح مطلق قبول کی جائے گی، مثلاً اس طرح شہادت دے کہ یہ فاسق ہے، یا یہ کہ یہ عادل نہیں ہے، امام احمد سے بھی اسی طرح منقول ہے، اس لئے کہ تعدیل علی الاطلاق قبول کی جاتی ہے، تو اسی طرح جرح بھی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ سبب کی صراحت کبھی خود جرح کرنے والے کو فاسق بنا سکتی ہے، بلکہ بعض حالات میں اس پر حد بھی واجب ہو سکتی ہے، مثلاً کوئی کسی کے خلاف زنا کی شہادت دے تو یہ جرح خود جرح کرنے والے کے لئے جرح بن جائے گی، اور اس کی شہادت باطل ہو جائے گی، اور جس کو اس نے مجروح قرار دیا ہے وہ مجروح نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سبب جرح کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، برخلاف سبب تعدیل کے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے، جو حضرات سبب جرح کا ذکر شرط قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس سے ہے کہ اسباب جرح میں لوگوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً نبیذ پینے والے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مطلق جرح قبول نہ کی جائے، تاکہ شاہد کسی ایسے سبب کی بنا پر مجروح نہ ہو جس کو قاضی جرح نہیں سمجھتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ جرح اصلی حالت سے (دوسری حالت کی طرف آدمی کو) منتقل کر دیتی ہے، چونکہ مسلمانوں کے لئے اصل حالت عدالت ہے، اور جرح اس سے منتقل صورت حال کا نام ہے، اس لئے حالت اصلیہ سے خارج کرنے والے سبب کا علم ضروری ہے، تاکہ جارح اپنے خیال کے مطابق حالت عدالت سے کسی ایسے سبب سے خارج نہ کر دے جس کو خود حاکم منتقل کرنے والا نہ سمجھتا ہو [1]۔

گواہان دعوی وگواہان تزکیہ کے درمیان فرق:

۱۶ - گواہان دعوی اور گواہان تزکیہ کے درمیان بعض امور میں

---

۱ معین الحکام ص ۱۰۶، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۳/ ۲۰۳، ۲۰۴ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف بغداد۔

۲ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۵۔

---

۱ معین الحکام ص ۱۰۵، المغنی ۹/ ۱۸، ۱۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۵۔

اختلاف پایا جاتا ہے اور بعض میں اتفاق، دونوں گواہی کے لیے جملہ عقل کامل، ضبط، ولایت، عدالت، بصارت اور گویائی کی شرط میں متفق ہیں، اسی طرح شاہد "محدود فی القذف" (تہمت کی وجہ سے حد لگایا ہو) نہ ہو، قبول شہادت سے مانع قرابت موجود نہ ہو اور شاہد کو شہادت سے کوئی نفع نہ ہو، یہ شرطیں فی جملہ ہیں، اس لیے کہ ہر مذہب میں کچھ جداگانہ تفصیل موجود ہے، یہ حکم علانیہ تزکیہ کے بارے میں ہے، خفیہ تزکیہ میں قبولیت شہادت کی شرط کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اور اسی سے خفیہ تزکیہ کے گواہ اور قاضی کے روبرو شہادت کا فرق جانا جا سکتا ہے۔

شہود دعوی اور شہود تزکیہ میں نقطہ اختلاف یہ ہے کہ علانیہ تزکیہ کے شاہد کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ عدالت و دیانت میں اپنے تمام ساتھیوں سے فائق، دیندار اور ہوشیار ہو، جس کو دھوکہ نہ دیا جا سکے اور نہ اس کی غفلت سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

امام محمد بن حسن "نوادر" میں فرماتے ہیں کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جن کی شہادت میرے نزدیک قابل قبول ہے، مگر میں ان کی تعدیل قبول نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ سنی ہوئی چیز کو اچھی طرح بیان تو کر سکتے ہیں مگر تعدیل اچھی طرح نہیں کر سکتے[1]۔

کتب مالکیہ میں کتاب "المتيطية" میں ہے کہ تزکیہ کے گواہوں اور حقوق کے گواہوں میں فرق ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ کبھی انسان کی شہادت جائز ہوتی ہے اور اس کی تعدیل جائز نہیں ہوتی، تعدیل صرف جانکار شخص ہی کی جانب سے درست ہے۔

سحنون کہتے ہیں کہ تعدیل صرف عادل، انتہائی لائق، فائق اور دیندار ترین شخص کی جانب سے درست ہے، جس کو دھوکہ نہ دیا جا سکے، ورنہ اس کو بھٹکایا جا سکے، شافعی اصحاب مالکیہ کا یہی خیال ہے، اور اسی

[1] معین الحکام ص ۱۰۔

پر عمل جاری ہے، امام مالک سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ تزکیہ کے گواہ دیگر حقوق کے گواہوں کی طرح ہیں[1]۔

۱۷- اسی کے مثل شافعیہ کا قول بھی ہے کہ مزکی کے لیے وہی شرائط ہیں جو شاہد کے لیے ہیں، اس میں دو شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے:

ایک شرط یہ ہے کہ شاہد کو اسباب جرح و تعدیل کا علم ہو، اس لیے کہ وہ ان دونوں چیزوں کی شہادت دیتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس کی تعدیل یا جرح کرے اس کے باطنی احوال کی بھی خبر رکھے اس کے ساتھ رہ کر یا اس کے پڑوس میں رہ کر یا اس کے ساتھ معاملہ کر کے، تا کہ ان کے ذریعہ وہ تعدیل یا جرح کر سکے[2]۔

حنابلہ کا کلام بھی اس سے الگ نہیں ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ تعدیل صرف انہی حضرات کی جانب سے درست ہے جن کو باطنی احوال کا علم ہو اور جو پرانی ملاقات اور واقفیت رکھتے ہوں، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اپنی خوبیاں ظاہر کرتے ہیں اور کمزوریاں چھپاتے ہیں، اس لیے اگر انسان اندرونی طور پر پوری طرح باخبر نہ ہو تو ظاہری خوبیوں سے دھوکہ کھا سکتا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ فاسق ہوگا[3]۔

ذمی گواہوں کا تزکیہ خود ذمیوں کی جانب سے:

۱۸- اگر ذمی کسی مسلم قاضی کی عدالت میں اپنا مقدمہ دائر کریں اور اس سے اپنی باہمی نزاع کے فیصلہ کی درخواست کریں اور مدعی اپنے ذمی مدعا علیہ کے خلاف اپنا ذمی گواہ پیش کرے، تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمی گواہ کا تزکیہ یہ ہے کہ وہ اپنے دین، اپنی زبان و ہاتھ کے

[1] تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۵۵۔
[2] قلیوبی و عمیرہ ۴/ ۳۰۷۔
[3] المغنی ۹/ ۱۸، ۱۹۔

سلسلہ میں امانت دار ہو اور دیندار معتبر ہو، اگر مسلمان اس سے واقف نہ ہوں تو خود ذمیوں کے قابل اعتماد اور عادل اشخاص سے اس کے بارے میں تحقیق کریں گے ۔

دیگر مذاہب میں ذمیوں کے تزکیہ کے بارے میں کوئی حکم نہیں مل سکا۔

مزکی اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کرے:

۱۹ - امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والے اگر گواہوں سے متعلق اپنے تزکیہ سے رجوع کرلیں، مثلاً یوں کہیں کہ گواہ غلام یا مجوسی ہیں، اور یہ جاننے کے باوجود ہم نے ان کا تزکیہ کیا تھا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیت تزکیہ کرنے والوں پر واجب ہوگی، البتہ ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا اگر زنا میں مثلاً شخص صاحب احصان ہو اور ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو رجم کیا گیا ہو۔

صاحبین کہتے ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے گا، البتہ اگر وہ یہ کہیں کہ ہم سے تزکیہ میں غلطی ہوئی، تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب تزکیہ کرنے والے یہ کہیں کہ گواہ آزاد ہیں، اور وہ غلام ثابت ہوں، لیکن اگر وہ یہ کہیں کہ یہ عادل ہیں پھر وہ غلام ظاہر ہوں تو تزکیہ کرنے والے بالاجماع ضامن نہ ہوں گے، اس لئے کہ کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا یا قتل عمد کے گواہوں کا مزکی مشہود علیہ کے رجم یا قصاص میں قتل کئے جانے کے بعد اپنے تزکیہ سے رجوع کرے تو مزکی پر دیت وغیرہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور واجب نہ ہوگی، خواہ اصل گواہ رجوع کریں یا نہ کریں[2]۔

شافعیہ کے نزدیک ان کے قول صحیح کے مطابق رجوع کرنے والے مزکی سے قصاص اور ضمان متعلق ہوگا، اس لئے کہ اس نے قاضی کو ایسا فیصلہ کرنے پر مجبور کیا جو قتل کا سبب بنا۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان اور قصاص متعلق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے مدعا علیہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، اس نے تو صرف شاہد کی تعریف کی ہے، اور فیصلہ کا تعلق شاہد سے ہے، تو یہ ایسا ہے جیسے کسی نے مقتول کو پکڑ رکھا ہو، اور کسی دوسرے نے اس کو قتل کردیا (اس صورت میں قصاص صرف قاتل پر ہوگا، پکڑنے والے پر نہیں)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے ضمان تو متعلق ہوگا مگر قصاص نہیں، قفال کہتے ہیں کہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ دونوں تزکیہ کرنے والے کہیں کہ ہم کو گواہوں کے کذب کا علم تھا، لیکن اگر وہ کہیں کہ ہم کو ان کے فسق کا علم تھا تو ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فسق کے باوجود صادق ہوسکتے ہیں، امام (جوینی) نے اختلاف کو دونوں حالتوں سے متعلق قرار دیا ہے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے اگر تزکیہ سے رجوع کریں تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ وہ حکم ناحق کا سبب ہے، پس وہ ضامن ہوں گے، جیسا کہ شہود احصان کے رجوع کرنے کی صورت میں حکم ہے[4]۔

گواہوں میں ایک دوسرے کے تزکیہ کا حکم:

۲۰ - حنفیہ کے نزدیک قول صحیح کے مطابق دو گواہوں میں سے ایک کا تزکیہ اپنے ساتھی کے لئے درست ہے، اس لئے کہ عادل شخص اس

---

[1] ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔
[2] ابن عابدین ۴/ ۳۹۸۔

[1] التاج والإکلیل ۶/ ۳۳۵۔
[2] روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۸ طبع المکتب الاسلامی۔
[3] الکافی ۳/ ۱۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

جیسے معاملہ میں متہم نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن عادل شخص اس تعدیل میں متہم نہیں ہوگا، جس طرح کہ خود اپنی شہادت کے باب میں وہ متہم نہیں ہے، "فتح القدیر" میں بعض لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ تزکیہ جائز نہیں، اس لئے کہ وہ متہم ہے، کیونکہ اپنے ساتھی کی تعدیل کی بنا پر اس کی شہادت کے مطابق فیصلہ صادر ہوگا، لیکن صحیح اور اولاقول ہے، اس لئے کہ اس کی شہادت سے صرف یہ فائدہ ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ ہوگا تو جس طرح شریعت نے اس کی عدالت کی وجہ سے اس کو مانع نہیں قرار دیا ہے، اسی طرح اپنے ساتھی گواہ کی تعدیل بھی مانع نہ ہوگی[1]۔

مالکیہ کے نزدیک شاہد اپنے ساتھ کے شاہد کا تزکیہ نہیں کرے گا، اور نہ اس حق میں اس کے ساتھ اس کی شہادت مقبول ہوں، اگر اس کے علاوہ ایک جماعت شہادت دے تو سحنون نے اجازت دی ہے کہ ہر جماعت دوسری جماعت کا تزکیہ کرے، یہاں کے نزدیک مزکیہ اس حکم کے ہو جائے گا جبکہ دونوں جماعتیں دو مختلف حق میں شہادت دیں، اس سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، چاہے دونوں دو مختلف حق میں شہادت دیں[2]۔

شافعیہ کے نزدیک دو گواہوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے تزکیہ کرنا درست نہیں، ایک ضعیف قول جواز کا بھی ہے[3]۔

تزکیہ مزکی شاہد کے روبرو ہوگا:

۲۱- جو تزکیہ شرط کے مطابق ہونے پر قابل قبول ہے وہ ایسا تزکیہ ہے جو شاہد کے روبرو ہو، مگر یہ حکم صرف علانیہ تزکیہ کا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی مزکی کو گواہوں کی خفیہ تحقیقات کے بعد طلب کرے گا، تاکہ قاضی کے سامنے ان کی تعدیل کرے، اور گواہوں کی طرف اشارہ کرکے کہے گا کہ یہ میرے نزدیک عادل ہیں، یہاں تک کہ کسی قسم کا اشتباہ نہ رہے، اور اس بارے میں کسی دھوکہ اور جعل سازی سے بچا جا سکے۔

ابن فرحون کہتے ہیں کہ اگر قاضی شاہد کو نہ جانتا ہو تو تزکیہ قاضی کے سامنے ہی کیا جائے گا، اور اگر مزکی (تزکیہ کرنے والا) عدالت وجرح کے اسباب وجوہ سے واقف ہو تو قاضی کے لئے مزکی سے عدالت وجرح کی وضاحت پوچھنا ضروری نہیں[1]۔

حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ گواہوں کے سامنے دوبارہ مزکی سے پوچھا جائے گا اور وہ ان کی ذات کی طرف اشارہ کرے گا[2]۔

تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ میں مدعا علیہ کو اعتراض کا موقع دینا:

۲۲- کیا قاضی پر لازم ہے کہ گواہ کے مزکی کے بارے میں مدعا علیہ کو اپنی جانب سے یہ اس کے مطابق پر اعتراض کا موقع دے؟ یا بالکل موقع اعتراض نہ دے؟

حنفیہ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کو اس سلسلے میں موقع اعتراض نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک آج کے حالات میں خفیہ تحقیق کر لینا کافی ہے، کیونکہ علانیہ تحقیق اور تزکیہ میں فتنہ کا اندیشہ ہے[3]۔

۱ ابن عابدین ۴/۳۹۴۔
۲ تبصرۃ الحکام ۱/۲۵۸۔
۳ روضۃ الطالبین ۱۱/۱۷۰، مغنی ۴/۴۰۳۔

۱ معین الحکام ص ۱۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/۲۵۶، الروضہ ۱۱/۱۹۰، مغنی المحتاج ۴/۴۰۳۔
۲ المغنی ۹/۱۰۹ طبع مکتبۃ القاہرہ، الانصاف ۱۱/۲۸۹، کشاف القناع ۶/۳۵۵۔
۳ معین الحکام ص ۱۰۵۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں میں اعتراض کا موقع نہیں دیا جاتا ہے، ان میں خفیہ تزکیہ کرنے والا بھی ہے، یہ وہ شخص ہے جو قاضی کو خفیہ طور پر گواہوں کا عادل یا مجروح ہونا بتاتا ہے، اگر بینہ قائم کرنے والا مدعی اس کے گواہ کو مجروح قرار دینے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس کے سوال کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی، اسی طرح اگر مدعا علیہ مدعی کے بینہ کا تزکیہ کرنے والے کے بارے میں دریافت کرے تو اس پر بھی توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ قاضی اس کے لئے کسی قابل اعتماد شخص ہی کو متعین کرتا ہے، اور وہ قاضی کا قائم مقام ہوگا، اس لئے قاضی اپنے بارے میں اعتراض کا موقع نہیں دے گا۔

اسی طرح عدالت کے لحاظ سے اپنے ہمسروں سے فائق گواہ کے معاملے میں کسی طرح کا اعتراض قبول نہیں کیا جائے گا، اگر باہم عداوت نہ ہو، ورنہ عداوت یا قرابت کی صورت میں اس کا اعتراض قابل سماعت ہوگا، اسی طرح اگر مدعا علیہ کی جانب سے مخالف گواہ کو کوئی خطرہ ہو تو شاہد کے حق میں اس کو اعتراض کا موقع نہیں دیا جائے گا، اس کا معنی یہ ہے کہ جس سے شاہد کو کچھ اندیشہ ہو اسے اس کا نام نہیں بتایا جائے گا[1]۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ دیگر صورتوں میں مدعا علیہ کو موقع اعتراض دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تحقیق ودریافت اور جرح سے بامشافہہ ساری رپورٹ سننے کے بعد اگر رپورٹ جرح کی ہو تو قاضی اس کی پردہ پوشی کرے گا اور مدعی سے کہے گا کہ کوئی اور گواہ لاؤ، اور اگر رپورٹ تعدیل کی ہو تو اس کے مطابق عمل کرے[2]۔

اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جرح وتعدیل کے تقاضوں پر عمل کیا جائے گا، مگر جس مدعی نے گواہ پیش کئے ہوں اس کے سامنے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے گواہوں کو فلاں اور فلاں نے مجروح قرار دیا ہے، اسی طرح مدعا علیہ سے بھی یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمہارے خلاف گواہی دینے والوں کی فلاں اور فلاں نے تعدیل کی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس سلسلے میں کسی حکم کی ہمیں اطلاع نہیں مل سکی۔

روایت حدیث کا تزکیہ:

۲۳- مذکورہ بالا احکام کا تعلق دعوے کے گواہوں سے ہے، روایت حدیث کے بارے میں جمہور ائمہ حدیث وفقہ کا اجماع ہے کہ راوی کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو اور جس حدیث کی روایت کرتا ہو اس کو یاد رکھتا ہو، یعنی راوی مسلمان، عاقل، بالغ، اسباب فسق اور مروت ووقار کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے پاک اور بیدار مغز ہو، مغفل نہ ہو اور اگر حافظہ سے روایت حدیث کر رہا ہو تو حافظہ درست ہو، اور اگر کتاب سے روایت کر رہا ہو تو کتاب پر پوری طرح حاوی ہو، اور اگر روایت بالمعنی کر رہا ہو تو مذکورہ شرائط کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ الفاظ وتعبیرات سے واقف ہو جن سے معنی اور مفہوم بدل جاتے ہیں۔

راوی کی عدالت کبھی تعدیل کرنے والوں کی صراحت سے ثابت ہوتی ہے، اور کبھی شہرت سے، یعنی جن اہل نقل یا اہل علم کی عدالت مشہور ہو اور ثقاہت وامانت کا چرچا عام ہو، ان کی عدالت کے لئے کسی صریحی شہادت یا بینہ کی حاجت نہیں ہے، امام شافعی کا یہی صحیح مذہب ہے، اور اصول فقہ میں امام مالک، اور ابوبکر الخطیب الحافظ وغیرہ علماء نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

صحیح اور مشہور مذہب کے مطابق تعدیل کے قبول ہونے کے

---

۱ الخرشی ۷/ ۵۸، ۵۹۔

۲ نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۵ طبع الحلبی۔

ے سبب تعدیل کا ذکر ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اسباب بے شمار ہیں، البتہ جرح اس وقت تک قابل قبول نہیں ہے جب تک کہ اس کے سبب کی وضاحت نہ کر دی جائے، کیونکہ لوگوں کے جرح وعدم جرح کا معیار جدا گانہ ہے[1]۔

اس مقام پر کچھ احکام وتفصیلات اور ہیں جن کے لئے اصولی ضمیمہ اور "علم مصطلح الحدیث" کی طرف رجوع کیا جائے۔

خود سے اپنا تزکیہ کرنا:

۲۴- اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی تعریف آپ کرنے سے منع فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى"[2] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، بس وہی خوب جانتا ہے تقویٰ والوں کو)، نیز ارشاد ہے: "ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء"[3] (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے)، البتہ اگر بعض امور کی ذمہ داری قبول کرنے کے سلسلہ میں اپنا تعارف کرانے کی ضرورت ہو تو بطور تعارف اپنی بعض اچھی صفات کا تذکرہ کر دینا مذموم نہیں ہے، جیسا کہ اللہ کے نبی حضرت یوسف علیہ السلام نے کیا تھا، چنانچہ انہوں نے فرمایا تھا: "اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم"[4] (مجھے ملک کے خزانوں پر مامور کر دیجئے، میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

تفصیل "مدح" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

---

1 علوم الحدیث لابن الصلاح ص ۹۱، ۹۴۔

2 سورۂ نجم ۳۲۔

3 سورۂ نساء ۴۹۔

4 سورۂ یوسف ۵۵۔

تزویج

تعریف:

۱- "تزویج" لغت میں "زوّج" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "زوجت امرأة" میں نے ایک عورت سے نکاح کیا، "زوجه امرأة" اس نے اس کو ایک عورت سے بیاہ دیا، قرآن پاک میں ہے: "وزوجناهم بحور عين"[1] (اور ہم ان کی زوجیت میں دے دیں گے گوری گوری بڑی بڑی آنکھوں والیوں کو)، یعنی ہم ان کو بڑی آنکھوں والی حوروں کے ساتھ ملا دیں گے، اور کسی بھی طرح کی دو چیزیں جو باہم مل جائیں وہ زوج ہیں[2]، تزویج کا اسم "زواج" ہے۔

حنفیہ کی تعریف کے مطابق "تزویج" اصطلاح میں ایک ایسا عقد ہے جس سے مرد وعورت کا باہم جنسی استمتاع جائز ہو جاتا ہے[3]۔

شرعی حکم:

۲- تزویج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے جو تمام حالات پر منطبق ہو، بلکہ مقتضیات نکاح پر لوگوں کی قدرت اور حقوق زوجیت کی ادائیگی کی صلاحیت کے لحاظ سے اس کے مختلف احکام ہیں، حالات کے لحاظ

---

1 سورۂ دخان ۵۴۔

2 لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "زوج"۔

3 المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۴۵ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۲، ابن عابدین ۲/ ۲۵۸ طبع الامیریہ۔

ے نکاح کبھی فرض ہوتا ہے ور کبھی و جب یا حرام یا مکروہ یا مندوب یا مباح۔

گر کسی ں حالت یہ ہو کہ شادی نہ کرنے ں صورت میں زنا میں مبتلا ہو جانے کا یقین ہو ور سے نفقہ مہر ور نکاح کے حقوق شرعیہ ں دئیگی ں قدرت حاصل ہو، ور زنا وغیرہ دہ بیوں سے بچنے ں کوئی صورت نہ ہو، تو نکاح کرنا اس پر فرض یا و جب ہے۔

گر یہ یقین ہو کہ وہ حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا ور شادی کے بعد عورت کو ضرر پہنچا ے گا تو نکاح کرنا اس کے ے حرام ہے۔

ور گر بعد نکاح نفقہ یا حقوق زوجیت ں عدم ادئیگی ں بنا پر ظلم و جور میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو نکاح کرنا مکروہ ہے۔

ور گر حالت اعتدال ں ہو یعنی طبیعت معتدل ہو، شادی نہ کرنے پر زنا میں مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو، ور نہ شادی کے بعد بیوی پر ظلم کا اندیشہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح کرنا مستحب ہے، شافعیہ ں رے یہ ہے کہ اس حالت میں نکاح مباح ہے، یعنی کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ہے[1]۔

ولایت تزویج کس کو حاصل ہے؟

۳- تمام فقہاء کا تفاق ہے کہ عاقل بالغ، آزاد ور رشید (مصلحت کو سمجھنے والا) شخص پنی شادی کر سکتا ہے، ور کسی کی جازت کے بغیر پنا نکاح خود کر سکتا ہے، اس ے کہ خالص پنے حق میں اس کو تصرف ں پوری آزادی حاصل ہے، سی طرح پنے نکاح کے ے دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، یا بحیثیت ولی یا وکیل دوسرے کا نکاح کر سکتا ہے۔

نابالغ ور مجنون کو پنے آپ پر ولایت حاصل نہیں ہے، ن کا نکاح صرف ولی کر سکتا ہے، خواہ ولی باپ ہو یا دادا یا دونوں کا وصی ہو، نابالغ ور مجنون کا پنے طور پر خود عقد نکاح کرنا جائز نہیں، اس ے کہ ن میں اس ں اہلیت نہیں ہے۔

مالکیہ ور شافعیہ کے نزدیک سفیہ کا نکاح غیر قیم ونگراں ں جازت کے جائز نہیں ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا ختلاف ہے، ن کے نزدیک جازت ولی کے غیر بھی سفیہ پنا نکاح کر سکتا ہے، حنفیہ کے نزدیک خود عقد نکاح کر سکتا ہے، اس ے کہ یہ غیر مالی عقد ہے، اس ے اس ں طرف سے صحیح ہوگا، گرچہ اس کے نتیجے میں مال لازم ہوتا ہے، مگر یہ لزوم ضمنی ہے، اس ے اس کا محجور (پابند) ہونا نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔

بن قدامہ سفیہ کے نگراں ں تزویج ں بحث کے ذیل میں کہتے ہیں کہ گر سفیہ نکاح کرے تو ولی ں جازت سے یا اس ں جازت کے غیر نکاح درست ہے، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ غیر جازت ولی کے نکاح جائز نہیں۔

نابالغ اور مجنون پر ولایت، ولایت جباری ہوتی ہے، اس ے کہ ولی ن دونوں کا نکاح اس ں جازت کے غیر کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، اس میں کوئی ختلاف نہیں ہے[2]۔

البتہ ختلاف اس سلسلے میں ہے کہ ولایت جبار کن لوگوں کو حاصل ہے؟ یا صرف باپ کو حاصل ہے، یا باپ ور دادا کو، یا باپ دادا ور وصی کو، یا باپ دادا کے علاوہ دوسرے وں کو بھی حاصل ہے؟

[1] مغنی المحتاج ۳ / ۱۲۵، فتح القدیر ۳ / ۱۸۶، بن عابدین ۲ / ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، مغنی المحتاج ۳ / ۱۲۵، الشرح الصغیر ۲ / ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۲۱۴، ۲۱۵۔

[2] الہدایہ ۱ / ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۶، الاختیار ۳ / ۹۴، ۹۶، ۹۷، البدائع ۲ / ۲۴۴، جواہر الاکلیل ۱ / ۲۷۵، ۲۸۵، ۲۸۶، الکافی لابن عبد البر ۲ / ۵۲۹، ۵۳۵، منح الجلیل ۲ / ۳۹۰، ۴۰۰، المہذب ۲ / ۳۶، ۳۷، ۴۲، نہایۃ المحتاج ۶ / ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵، کشاف القناع ۵ / ۳۷، ۴۲، ۴۰، ۹۵، المغنی ۶ / ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۱۲، ۵۲۴۔

تفصیل کے لئے "ولایت" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

عورت کا اپنا نکاح خود کرنا:

۴- عاقلہ بالغہ رشیدہ (سمجھدار) اور آزاد لڑکی کے لئے خود اپنا نکاح کرنا جائز نہیں، یعنی عقد نکاح خود نہیں کرسکتی، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا عقد نکاح صرف ولی کرے گا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي"[1] (نکاح بغیر ولی کے درست نہیں)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[2] (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر وہ عورت کے ساتھ دخول کر لے تو حلال فرج کی بنا پر اس کو مہر ملے گا، پھر اگر ان میں باہم اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا تنكح المرأة نفسها"[3]

1. حدیث: "لا نكاح إلا بولي" کی روایت ابوداؤد ۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس اور احمد ۴/ ۳۹۴ طبع المیمنیہ نے کی ہے، حاکم کہتے ہیں کہ ازواج مطہرات سے اس باب میں صحیح روایت منقول ہیں (المستدرک ۲/ ۱۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔
2. حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل" کی روایت ابوداؤد ۲/ ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس اور ترمذی ۳/ ۴۰۸ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن معین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، الکامل لابن عدی ۳/ ۵... طبع دار الفکر۔
3. حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا تنكح المرأة نفسها" کی روایت ابن ماجہ ۱/ ۶۰۶ طبع الحلبی اور دار قطنی ۳/ ۲۲۸ طبع دار المحاسن نے کی ہے، الفاظ دار قطنی کے ہیں، ابن حجر نے التلخیص میں اس کی سند کو ... ہے۔

(عورت دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ خود اپنا نکاح کرے)۔

عورت کے لئے دوسری عورت کا نکاح کرانا جائز ہے، خواہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ، فقہاء کہتے ہیں: ولی باکرہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، لیکن اس سے اجازت لے لینا مستحب ہے، البتہ ثیبہ اگر صغیرہ ہو تو اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور اس سے اجازت لی جائے، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، ابن حامد، ابن بطہ اور قاضی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ باپ نابالغہ ثیبہ لڑکی کا نکاح کرسکتا ہے، اور اس کی مرضی معلوم کرنا ضروری نہیں ہے، حنفیہ کا قول بھی یہی ہے، ان کے نزدیک علت صغر ہے، اور اسی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے۔

ثیبہ بالغہ جمہور کے نزدیک اگرچہ اپنے عقد نکاح کی مالک نہیں ہے، مگر اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کرنا جائز نہیں[1]۔

اس لئے کہ حضرت خنساء بنت خدام الانصاریہ روایت کرتی ہیں: "أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحه"[2] (ان کے والد نے ان کی شادی کر دی اور ان کو یہ شادی پسند نہیں تھی جبکہ وہ ثیبہ تھیں، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو حضور ﷺ نے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کر دیا)،

۳/ ۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

1. جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۰، المہذب ۲/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۶/ ۴۹۱، ۴۹۸، ۴۹۰، ۴۹۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴، نیل الاوطار ۶/ ۲۰، ۲۳۰۔
2. بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۴ طبع السلفیہ)۔

نیز روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" (ثیبہ اپنی ذات کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)[1]۔

حنفیہ کے نزدیک بالغہ لڑکی کا نکاح خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے[2]، وہ اپنا عقد نکاح خود کرسکتی ہے، "الہدایہ" میں ہے کہ عاقلہ، بالغہ آزاد لڑکی کا اپنی مرضی سے کیا ہوا نکاح صحیح ہے، چاہے اس کا ولی عقد نکاح نہ کرے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ظاہر الروایہ میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہی ہے، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد نہ ہوگا، امام محمد کے نزدیک نکاح موقوف ہوگا، جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس کی وہ اہل ہے، اس لئے کہ وہ عاقلہ، بالغہ اور صاحب تمیز ہے، البتہ اس کا نکاح کرانے کا مطالبہ اس کے ولی سے کیا جاتا ہے، تاکہ اس کو بے حیا نہ سمجھا جائے[3]۔

ثیبہ اگر بالغہ ہو تو بدرجہ اولی اپنا عقد نکاح کرسکتی ہے، نابالغہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرسکتا ہے، اس لئے کہ ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے، جہاں صغر ہوگا وہاں ولایت اجبار ہوگی، جہاں صغر نہیں ہوگا ولایت اجبار بھی نہیں ہوگی[4]۔

مجنونہ کا ولی اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[5]۔

مذکورہ تمام مسائل میں تفصیلات ہیں، اس کے لئے "نکاح اور ولایت" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

۱ حدیث: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۴۰ طبع المحاسن) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، مسلم میں "الأیم" کا لفظ ہے۔

۲ بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۴۔

۳ الہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

۴ بدائع ۲/ ۲۴۴۔

۵ بدائع ۲/ ۲۴۴، الہدایہ ۱/ ۲۰۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷، ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۴، ۲۴۰، المہذب ۲/ ۳۸، منتہی الارادات ۳/ ۱۴، ۵۰۔

تزویر

تعریف:

۱-"تزویر" لغت میں "زوّر" کا مصدر ہے، یہ "زور" سے ہے، "زور" کا معنی ہے جھوٹ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "والذین لا یشھدون الزور"[۱] (اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ بے ہودہ باتوں میں شامل نہیں ہوتے)، "زور کلامہ" یعنی اس نے اپنا کلام مزین کیا، جھوٹ کو آراستہ کرنے کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اور "زورت الکلام فی نفسی": میں نے اپنے جی میں کلام تیار کیا، اسی معنی میں حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: "ما زورت کلاما لأقولہ إلا سبقنی بہ أبوبکر" (میں نے کہنے کے لئے جب بھی کوئی بات تیار کی ابوبکر اس میں مجھ سے آگے بڑھ گئے) یعنی سوچ اور پختگی کے ساتھ تیار کیا، لغت میں اس کے اور بھی کئی معانی آتے ہیں[۲]۔

اصطلاحی مفہوم:

کسی چیز کی خلاف واقعہ تحسین وتوصیف جس کو دیکھنے یا سننے والا خلاف حقیقت خیال کرے یعنی باطل کی ایسی ملمع سازی جس سے حق کا وہم ہو اصطلاح میں تزویر کہلاتی ہے[۳]۔

۱- الفرقان ر ۷۲۔

۲- تاج العروس، مختار الصحاح مادۂ "زور"۔

۳- نیل السلام ۲/ ۳۰۵ طبع الکتب العلمیہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کذب:

۲-کذب کا معنی ہے: خلاف واقعہ خبر دینا، اس کے اور تزویر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، تزویر کا تعلق قول اور فعل دونوں سے ہے، جبکہ کذب کا تعلق صرف قول سے ہے، کذب کبھی مزین ہوتا ہے، اور کبھی غیر مزین، جبکہ تزویر کا اطلاق صرف ایسے کذب پر ہوتا ہے جس کو ملمع اور آراستہ کیا گیا ہو۔

ب-خلابت:

۳- خلابت کا معنی ہے: فریب دینا، اور یہ کبھی اخفاء عیب کے ذریعہ ہوتا ہے، اور کبھی کذب یا کسی دوسرے طریق سے[۱]۔

ج-تلبیس:

۴-تلبیس "اللبس" سے ہے، اس کا معنی ہے: معاملہ کو خلط ملط کرنا، حقیقت کو چھپا کر خلاف واقعہ امر کا اظہار کرنا[۲]۔

د-تغریر:

۵-"تغریر" کا معنی ہے: دھوکہ دینا اور غلط میں ڈالنا، ایسے چیز میں ڈال دینا جس کا انجام معلوم نہ ہو۔

ھ-غش:

۶-"غش" "غشہ" کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کے ساتھ خلوص وہمدردی کا معاملہ کرنے کے بجائے دھوکہ

۱- تاج العروس۔

۲- اللسان، تاج العروس، المصباح۔

۳- التعریفات للجرجانی۔

کا معدہ کرے، "غش" قول وفعل دونوں سے ہوتا ہے، اس طرح تزویر وغش دونوں مترادف ہیں۔

و- تدلیس:

۷- "تدلیس" کے معنی عیب چھپانے کے ہیں، بیع میں اس کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ مشتری سے مبیع کا کوئی عیب چھپا لیا جائے۔

تزویر کے بالمقابل تدلیس خاص ہے، اس لئے کہ تدلیس صرف مبیع میں عیب کو چھپانا ہے، جبکہ تزویر عام ہے، اس لئے کہ تزویر قول اور فعل دونوں میں ہوتی ہے، اور مبیع اور غیر مبیع سب سے اس کا تعلق ہے۔

ز- تحریف:

۸- تحریف کا معنی ہے: کلام کو اپنی جگہ سے بدل دینا اور حقیقت سے پھیر دینا۔

ح- تصحیف:

۹- "تصحیف" کا معنی ہے: لفظ کو اس طرح بدلنا کہ معنی مقصود بدل جائے، "متقاربۃ الالفاظ" اور ان سے متعلق احکام "تدلیس" اور "تحریف" کی اصطلاحات میں گذر چکے ہیں۔

شرعی حکم:

۱۰- شہادت میں تزویر دراصل شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ اس سے یا تو حق ضائع ہوگا یا باطل ثابت ہوگا۔

اس کی حرمت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَاجْتَنِبُوا

معنی ۹، ۱۰ ۳۔

الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ"[1] (سو تم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔

حدیث سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يا رسول الله ﷺ، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وجلس وكان متكئا، ثم قال: ألا وقول الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"[2] (کیا میں تم کو سب سے بڑے گناہ کی خبر نہ دوں؟ صحابہ نے عرض کیا: کیوں نہیں یا رسول اللہ، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، یہ فرما کر آپ بیٹھ گئے، اور آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: سنو! اور جھوٹ بولنا، یہ بار بار آپ فرماتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے اپنے جی میں کہا کہ کاش آپ خاموش ہو جاتے)۔

۱۱- تزویر کی حرمت سے چند امور مستثنیٰ ہیں:

مثلاً: جنگ کے موقع پر، بیوی کو خوش کرنے اور اس کو راضی کرنے کے لئے اور لوگوں کے درمیان باہم اصلاح کے لئے جھوٹ بولنا[3]۔

استدلال حضرت ام کلثوم بنت یزید کی حدیث مرفوع سے کیا گیا ہے: "لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس"[4] (جھوٹ صرف تین صورتوں میں جائز ہے: بیوی کو خوش

[1] سورۂ حج ۳۰۔

[2] حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

[3] فتح الباری ۶/ ۱۵۹۔

[4] حدیث: "لا يحل الكذب إلا في ثلاث" کی روایت احمد (۶/ ۴۵۹) ...

کر نے کے ے، جنگ کے موقع پر ورلوگوں کے درمیاں مصا حت ی غرض سے)، پنے یو دمو سے کے ماں یا عزت و آبرو ں حفاظت، یا پنے یو دمو سے کے کسی گناہ ں پردہ پوشی کے ے جھوٹ بو لنے کا بھی یہی حکم ہے ۔ علامہ نووی سے منقوں ہے کہ بظاہر مذکورہ تینوں امو ر میں واقعی جھوٹ مبا ح ہے، مگر تعریض سے کام لینا بہتر ہے۔

بن العربی کہتے ہیں کہ جنگ میں جھوٹ بو لنے کا جواز اور حرمت سے اس کا استثناء نص سے ثابت ہے [۲] ۔

رشا دنبوی ہے:"الحرب خدعة" [۳] (جنگ دھوکہ کا نام ہے)، اس حدیث میں جنگ میں ہمہ حیلہ ستعمال کر نے کا حکم دیا گیا ہے، ور جنگ میں حتیا ط ور بید ار کوشش نظر رکھنے ں ترغیب دی گئی ہے، نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حالت جنگ میں کفا رکو دھوکہ دینا مستحب ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ حالت جنگ میں ممکن حد تک کفا رکو دھوکہ دینا جائز ہے، اس پر فقہا ء کا تفاق ہے، بشرطیکہ اس سے کسی عہد کا یا مان کا نقض نہ ہوتا ہو ورنہ جائز نہ ہوگا، دھوکہ ورفر یب کا مطلب یہ ہے کہ ظہا ر کسی بات کا ہو ور ر ادہ اس کے برعکس ہو [۴] ۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ ں حدیث ہے:"أن النبي ﷺ قال من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله؟ قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال نعم، قال فأتاه، فقال هذا يعني النبي ﷺ قد عنانا وسألنا الصدقة، قال وأيضا والله لتملنه قال فإنا اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى مايصير أمره، قال فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله" [۱] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کعب بن اشرف کے لیے کون تیار ہے؟ اس نے اللہ ور اس کے رسول کو یذ ا پہنچائی ہے، محمد بن مسلمہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اس کو قتل کر دوں؟ حضور ﷺ نے رشاد فرمایا: ہاں! پھر محمد بن مسلمہ کعب کے پاس آئے ور کہا کہ اس شخص (یعنی نبی کریم ﷺ) نے ہم کو تھکا دیا، ور ہم سے صدقہ کا مطا بہ کیا، اس پر کعب نے کہا کہ ابھی کہاں؟ ور بھی دیکھو گے، خدا ں قسم تم سب اس سے بیز ار ہو جا ؤ گے، محمد بن مسلمہ نے کہا: اب جب ہم لوگوں نے اس کو مان لیا ہے تو اس کے آخری انجام کا انتظا ر کے بغیر چھوڑنا بہتر نہیں سمجھتے، فرما تے ہیں کہ وہ سی طرح اس سے باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ موقع پا کر اس کو قتل کر دیا)۔

اس روایت میں حضرت محمد بن مسلمہ کے "عنانا" کہنے کا مطلب تھا: ہم کو امر ونو اہی کا مکلف بنایا، اسی طرح "سألنا الصدقة" کہنے کا مطلب تھا کہ ہم سے صدقہ طلب کیا تا کہ اس کو صحیح مقام پر صرف کریں، اسی طرح ان کے قول "نكره أن ندعه" کا مقصد یہ تھا کہ ہم ان کی جدائی پسند نہیں کرتے، مگر مذکورہ جملے انہوں نے تعریض وتو ریہ کے طور پر کہا تا کہ اس کو مطمئن رکھ کر قتل کرسکیں۔

یک روایت میں ہے کہ نہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ کہنے ں جازت دیجیے، حضور ﷺ نے فرمایا: "قل" (کہو جازت ہے)، اس میں صریحی ور کنائی دونوں طرح کا کذب

---

۱ مرقاۃ المفاتیح ۔ لو مدں او ترمذی تحت ا حوں ۱/ ... ، ترمذی ۔ ... ن ہے لفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے ہی کہ حدیث حسن ہے ۔ قلیوبی ۳/ ۵ ۳ ۔

۲ فتح الباری ۶/ ۱۵۸، ۱۵۹، المغنی ۸/ ۱۹ ۳ ۔

۳ حدیث: "الحرب خدعة" ں روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) نے ں ہے۔

۴ مصدر سابق۔

۱ حدیث: "من لكعب بن الأشرف" ں روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) نے ں ہے۔

داخل ہے۔

سیرت ابن ہشام میں ہے کہ نعیم بن مسعود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں مسلمان ہو چکا ہوں، مگر میری قوم کو میرے اسلام کا علم نہیں ہے، اس لئے مجھے آپ جس چیز کا چاہیں حکم فرمائیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما أنت فينا رجل واحد، فخذّل عنا إن استطعت فإن الحرب خدعة" (تم ہم میں ایک ہی آدمی ہو، اگر کر سکو تو دشمن کو ترک جنگ پر آمادہ کرو، اس لئے کہ جنگ فریب کا نام ہے)۔

حضرت نعیم بن مسعود وہاں سے نکل کر بنو قریظہ کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ جنگ میں ان جماعتوں کا ساتھ اس وقت تک نہ دو جب تک کہ وثیقہ کے طور پر ان کے کچھ معزز اشخاص کو اپنے پاس رہن نہ رکھ لو کہ وہ تمہارے ساتھ محمد سے جنگ کریں گے یہاں تک کہ ان کو فنا کر دیں، بنو قریظہ نے کہا کہ تم نے بہت مناسب مشورہ دیا ہے، پھر وہ وہاں سے نکل کر قریش کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ تمہارے ساتھ میری محبت اور محمد (ﷺ) سے میرے عدم تعلق کا تم کو علم ہے، مجھے ایک خبر ملی ہے، میں نے ہمدردی کے نقطہ نظر سے تم کو اس سے باخبر کرنا اپنی ذمہ داری سمجھی، تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہود اپنے اور محمد کے درمیان تعلقات کو بگاڑ کر کافی شرمندہ ہیں، انہوں نے محمد ﷺ کے پاس یہ پیغام بھیجا ہے کہ ہم اپنی حرکتوں پر نادم ہیں، کیا آپ اس پر راضی ہو سکتے ہیں کہ ہم قریش اور غطفان دونوں قبیلوں کے کچھ معزز لوگ ان سے لے کر آپ کے حوالہ کر دیں، تاکہ آپ ان کی گردن مار دیں، پھر ان کے باقی افراد کے استیصال کے لئے ہم آپ سے مل جائیں؟ محمد ﷺ نے یہودیوں کی اس تجویز کو منظور کر لیا ہے، اس لئے اگر یہود تم سے بطور رہن کچھ لوگوں کا مطالبہ کریں تو ان کو اپنا ایک آدمی بھی نہ دینا، اس کے بعد وہ غطفان کے پاس آئے، اور ان سے بھی وہی کہا جو قریش سے کہا تھا، اور ان کو اسی طرح ڈرایا جس طرح قریش کو ڈرایا تھا۔

ادھر ابو سفیان بن حرب اور رؤساء غطفان نے بنو قریظہ کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ اب جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، تاکہ ہم محمد ﷺ کو فنا کر دیں اور ہمارے اور ان کے درمیان جو معاملہ ہے اس سے فارغ ہو جائیں، تو بنو قریظہ نے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ ہم محمد کے ساتھ جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہ دیں گے جب تک کہ تم اپنے چند لوگ ہمارے پاس رہن نہ رکھ دو، جو محمد سے جنگ کے اختتام تک ہمارے پاس بطور ضمانت رہیں، اس لئے کہ ہمیں ڈر ہے کہ اگر تم پر یہ تجربہ جنگ تلخ ثابت ہوا اور لڑائی تمہارے لئے دشوار ہو جائے تو تم ہمیں چھوڑ کر اپنے وطن کی راہ لو گے، جبکہ ہمارا مدمقابل ہمارے شہر میں موجود رہے گا، اور ہم تنہا اس سے مقابلہ کی طاقت نہیں رکھتے، قریش و غطفان کے قاصد بنو قریظہ کا یہ جواب لے کر واپس ہوئے تو انہوں نے کہا کہ خدا کی قسم نعیم بن مسعود نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل درست تھا، انہوں نے بنو قریظہ کے پاس یہ کہلا بھیجا کہ خدا کی قسم ہم اپنا ایک آدمی بھی تمہارے حوالہ نہیں کریں گے، اگر تم جنگ کرنا چاہتے ہو تو نکل کر جنگ کرو، جب یہ قاصد بنو قریظہ کے پاس پہنچے تو بنو قریظہ نے آپس میں کہا کہ نعیم بن مسعود کی بات بالکل درست تھی، یہ لوگ صرف جنگ برائے جنگ چاہتے ہیں، یہ لوگ موقع دیکھیں گے تو غنیمت سمجھیں گے، ورنہ ہمیں اپنے دشمن کے بالمقابل تنہا چھوڑ کر اپنے علاقوں کی طرف نکل جائیں گے، انہوں نے قریش و غطفان کے پاس یہ پیغام بھیج دیا کہ ہم محمد سے جنگ میں تمہارا ساتھ اس وقت تک نہیں دیں گے جب تک کہ بطور رہن تم کچھ

حدیث "الحرب خدعة" ... قال ... روایت ... فتح الباری ۷/ ۳۴۴ طبع السلفیہ ... ہے۔

لوگوں کو ہمارے پاس نہ رکھو، قریش و غطفان نے اس شرط سے انکار کر دیا، اور اس طرح اللہ نے ان کے درمیان اختلاف پیدا کر دیا، دوسری طرف سرما کی سرد راتیں، راتوں میں ہوا نے انتہائی تیز اور سرد ہو کر چلنا شروع کیا، جس سے ان کی ہانڈیاں الٹنے اور ان کے خیمے اکھڑنے لگیں[1]۔

جھوٹی گواہی پر فیصلہ:

۱۲ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا مسلک اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ جھوٹی گواہی پر حاکم کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں، اور اس سے کسی چیز کی شرعی صفت زائل نہ ہوگی، خواہ اس کا تعلق عقود جیسے نکاح وغیرہ سے ہو یا فسوخ سے، اور اس میں املاک مرسلہ جیسی جس کا سبب ملک مثلاً وراثت یا خرید و فروخت وغیرہ بیان نہ کیا گیا ہو اور غیر مسلم کا بھی کوئی فرق نہیں ہے[2]، استدلال اس حدیث سے کیا گیا ہے: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار"[3] (میں ایک انسان ہوں، تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو، ہو سکتا ہے کہ تم میں کا کوئی دوسرے کے مقابلہ میں حجت تام کرنے میں زیادہ تیز ہو، اور میں اس کے بیان کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کر دوں، اس لئے اگر کسی کو اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو وہ اس میں سے کچھ بھی نہ لے، کیونکہ میں (اس صورت میں) اس کے لئے جہنم کے ایک ٹکڑے کا فیصلہ کرتا ہوں)۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ جھوٹی شہادت پر فیصلہ فسوخ اور عقود دونوں میں ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا، بشرطیکہ محل اس کا قابل ہو، اور قاضی کو حقیقت حال کا علم نہ ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ کے عہد میں ایک مرد نے ایک عورت پر بیوی ہونے کا دعوی کر دیا، عورت نے انکار کیا، مرد نے بینہ پیش کر دیا، حضرت علیؓ نے بینہ کے مطابق اس کے بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا، اس عورت نے فیصلہ کے بعد حضرت علیؓ سے عرض کیا کہ (واقعہ کے لحاظ سے تو) میرا نکاح اس سے ہوا نہیں ہے، لیکن جب آپ نے میرے خلاف فیصلہ کر ہی دیا ہے تو باقاعدہ نکاح بھی کر دیجئے، حضرت علیؓ نے فرمایا: مجھے نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، دونوں گواہوں نے ہی تمہارا نکاح کر دیا ہے[1]۔

اس کی تفصیل کا محل "قضاء" اور "شہادت" کی اصطلاحات ہیں۔

جھوٹی قسم کھانا:

۱۳ - عمداً جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، یہ یمین غموس ہے، جمہور کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے، مالکیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر یا شک یا گمان و رجحان کی بنا پر جھوٹی قسم کھائے۔

---

۱ السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۳/ ۲۳۰، ۲۳۲ طبع مصطفی الحلبی، اور حدیث: "نعيم بن مسعود إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني قد أسلمت ولم يعلم بي قومي" کی روایت ابن ہشام نے ابن اسحاق سے کی ہے، ابن اسحاق نے بلا سند ذکر کیا ہے، ابن حجر نے الدرایہ (۲/ ۱۲۰) میں کہا ہے کہ نعیم بن مسعود کے مذکورہ قصہ کے بارے میں ابن اسحاق کا بیان موسی بن عقبہ کے بیان سے بہتر ہے، دیکھئے: دلائل النبوۃ للبیہقی ۳/ ۴۹۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔

۲ المغنی ۹/ ۵۸، الإفصاح مع المغنی، قلیوبی ۴/ ۳۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

۳ حدیث: "إنما أنا بشر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۱ ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، ۳۳۴۔

بعض حالات میں جھوٹی قسم کھانا جائز یا واجب (علی اختلاف الاقوال) ہوتا ہے، مثلاً انسان سے زبردستی جھوٹی قسم لی جائے، اور وہ اپنی یا کسی مظلوم کی جان بچانے کے لئے جھوٹی قسم کھانے پر مجبور ہوجائے۔

یمین غموس کے احکام کی تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے۔

جھوٹے گواہوں پر ضمان کا مسئلہ:

۱۴ - جھوٹی شہادت سے اگر ضمان متعلق ہو تو اس کے ضامن جھوٹے گواہ ہوں گے، اگر فیصلہ کا تعلق کسی مال سے ہو تو مال صاحب مال کو واپس کردیا جائے گا، اور اگر شہادت سے کسی قسم کا اتلاف واقع ہو تو گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ سبب اتلاف وہی ہیں[1]۔

شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کے نزدیک جھوٹے گواہوں پر قصاص واجب ہوگا، اگر وہ کسی شخص کے خلاف کسی ایسی چیز کی گواہی دیں جس کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے، مثلاً قتل عمد یا ارتداد یا حالت احصان میں زنا کی شہادت دیں، اور اس بنیاد پر اس کو قتل کردیا جائے، پھر دونوں گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں اور اس جھوٹی شہادت کے ذریعہ اس کو جان بوجھ کر مروانے کا اقرار کریں، یعنی اس کو معلوم ہو کہ ان کی شہادت کی بناپر وہ قتل کردیا جائے گا تو جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل عمد کی بناپر ان پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کی گواہی قتل کا سبب ہے، محض کذب کی بنیاد سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

اور اگر قصاص کے بجائے معاملہ دیت پر آجائے تو دیت مغلظہ واجب ہوگی، یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں گواہ کسی ایسی چیز کی جھوٹی گواہی دیں جس کے قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹنا ضروری ہوجائے اور کاٹ دیا جائے، یا کسی ایسے سرقہ کی شہادت دیں جس سے قطع ید لازم آتا ہو، اور اگر کاٹنے کا اثر ہلاکت جان تک پہنچ جائے تو جان کا قصاص دونوں گواہوں پر واجب ہوگا، جس طرح کہ قاضی اگر گواہوں کا جھوٹ جانتے ہوئے قصاص کا جھوٹا فیصلہ کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔

مالکیہ[1] اور حنفیہ[2] کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں، اس لئے کہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ قتل قتل بالسبب ہے، اور قتل بالسبب براہ راست ارتکاب قتل کے برابر نہیں ہے، اس لئے اس کا اثر بھی کمتر ہوگا، اور اسی وجہ سے قصاص کے بجائے صرف دیت واجب ہوگی۔

وجوب قصاص یا وجوب دیت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ قصاص لے لینے کے بعد گواہوں کا کذب ظاہر ہوجائے یا شہادت سے وہ رجوع کرلیں، اگر فیصلہ کے بعد قصاص لینے سے قبل رجوع کریں تو حکم ٹوٹ جائے گا، اور گواہوں پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، بلکہ صرف ان کی تعزیر کی جائے گی۔

جھوٹے گواہوں پر حد قذف ہوگی اگر وہ زنا کی شہادت دیں اور اس صورت میں ان کا کذب خواہ حد زنا جاری کرنے سے قبل ظاہر ہو یا اس کے بعد، بہر دو صورت ان پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ اگر جھوٹے گواہ کسی محصن کے خلاف زنا کی شہادت دیں اور ان کی گواہی کی بنیاد پر اس کو رجم کردیا جائے تو حد قذف کے ساتھ ان پر

---

۱ الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۸۷۔
۲ نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۔
۳ المغنی ۹/ ۲۴۲، ۸/ ۱۴۵۔

۱ الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔
۲ بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۹۔

قصاص بھی واجب ہوگا۔

قصاص اور قذف کے احکام کی تفصیل "جنایت"، "حدود" اور "قصاص" نیز "شہادت" اور "قضاء" کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جائے۔

عملی جعل سازی:

۱۵- بیوع میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ مبیع (خرید وفروخت کا سامان) کا عیب چھپا کر اس کو خوبصورت بنایا جائے تاکہ اس کو پسندیدہ اور قابل قبول صورت میں پیش کیا جائے، مثلاً کسی دودھ والے جانور کا دودھ اس کے تھن میں چھوڑ کر مشتری کو یہ تاثر دیا جائے کہ یہ زیادہ دودھ دینے والا جانور ہے، یا کسی پرانے سامان پر خوبصورت رنگ چڑھا دیا جائے، امانت والی بیوع (مرابحہ، تولیہ اور حطیطہ) میں سامان کی قیمت کے بارے میں دروغ بیانی بھی عملی جعل سازی ہے، اسی طرح قاضی کی تحریر کی نقل اتارنا، یا اس کا جعلی دستخط کرنا، یا قضاء کے رجسٹر میں گواہوں کی گواہی کا جعلی اندراج جس سے کسی مستحق کا حق مارا جائے، یہ سب عملی تزویر کی شکلیں ہیں۔[1]

جس طرح کہ نکاح میں عملی تزویر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ زوجین میں سے کوئی اپنے عیب کو دوسرے پر ظاہر نہ ہونے دے۔

اور کبھی کذب و فریب کے قصد سے بال کو سیاہ کرنا بھی تزویر میں داخل ہو جاتا ہے۔

تزویر کی مذکورہ بالا تمام قسمیں تزویر حرام کے زمرے میں آتی ہیں، اور یہ اس حدیث پاک کے عموم میں داخل ہیں: "من غشنا فليس منا"[2] (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں)۔

تفصیل کے لئے "تدلیس"، "تسوید"، "بیع"، "نکاح"، "شہادت"، "قضاء" اور "عیب" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی:

۱۶- ان میں جعل سازی کی صورت یہ ہے کہ ان میں کھوٹ ملا کر یا ان کے وزن یا سائز میں تبدیلی کر کے ان کی مقدار کم کر دی جائے، مثلاً سونے کے دینار یا چاندی کے درہم میں کوئی دوسری دھات مثلاً تانبا، یا سیسہ ملا دیا جائے، تاکہ خالص سونا یا چاندی کی مقدار کم ہو جائے یا دینار یا درہم کے سائز میں کمی کر دی جائے، یا وزن کے لئے مستعمل پتھر کا وزن یا ناپ کے پیمانے کا سائز گھٹا دیا جائے، تاکہ وزن کردہ یا ناپی ہوئی چیز کم ہو جائے اور نفع زیادہ ہو۔

نقود اور ناپ تول کے آلات میں جعل سازی حرام ہے، اور یہ اس آیت کریمہ کے تحت داخل ہے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ"[1] (بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

نیز اس حدیث کے عموم میں بھی داخل ہے: "من غشنا فليس منا" (جو ہمارے ساتھ فریب کرے وہ ہم میں سے نہیں) اسی طرح اس سے نقود خراب ہوتے ہیں، ارباب حق کا نقصان ہوتا ہے، مہنگائی بڑھتی ہے، صدقات میں کمی آتی ہے، شہروں میں لوگوں کی معاشی حالت بہت متاثر ہوتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ محتسب (تفتیشی افسر) کے فرائض میں یہ شمار کیا گیا ہے کہ پیمانوں اور وزن کے پتھروں پر نگاہ رکھے، اور اس کے

---

[1] مغنی ۹/ ۵۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ [illegible]۔

[2] حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

[1] سورۂ مطففین/ ۱-۳۔

وزن کی جانچ کرنے کے بعد لازمی طور پر اپنی مہر لگا دے، تاکہ اس کی مقدار میں ہونے والی تبدیلیوں اور فریب کاریوں کا سد باب ہو سکے۔

جس طرح کہ سونا کے دینار اور چاندی کے درہم کے وزن واسعار پر نگاہ رکھنا اس کے فرائض میں داخل ہے، کھوٹے درہم ڈھالنا امام کے لیے بھی درست نہیں ہے دوسرے کے حق میں اس کی حرمت اور دو چند ہو جاتی ہے، اس لیے کہ درہم میں کھوٹ کا لوگوں کو پتہ نہیں چلتا، اس لیے اس کا ضرر بہت عظیم ہے، امام کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لیے کہ وہ جس قدر وزن کے درہم و دینار ڈھالے گا اس کا اعلان و اشتہار کرے گا۔

امام کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے بے کھوٹ کے خالص درہم و دینار ڈھالنا بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ کھوٹ اور فساد کے بارے میں کچھ طے شدہ نہیں ہے۔

دستاویزات میں جعل سازی کی شکلیں اور ان سے بچنے کی صورتیں:

۱۷- تبصرۃ الحکام میں ہے: اور معین الحکام میں بھی اسی طرح ہے کہ وثیقہ نویس کو چاہئے کہ وہ ان حروف کو جو ادنیٰ سی تبدیلی سے بدل سکتے ہوں ان کو قطعی بنانے پر توجہ دے، تاکہ ان میں کسی قسم کا رد و بدل نہ ہو سکے، مثلاً "مظفر" جو ذرا سی تبدیلی سے "مظہر" ہو سکتا ہے، "بکر" "بکیر" بن سکتا ہے، اور "عائشہ" کو "عاتکہ" بنایا جا سکتا ہے، کبھی سطر کے اخیر میں جگہ خالی رہ جائے تو اس میں کسی اضافہ کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح وثیقہ نویس کو اس سے بھی بچنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ کہیں ایک حرف کے اضافہ سے معاملہ کچھ کا کچھ نہ ہو جائے، مثلاً وثیقہ میں یہ لکھا گیا کہ فلاں نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے اس کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اب اگر اس عدد کے بعد اس کے نصف کا ذکر نہ کیا جائے، مثلاً "**ألف درهم**" ایک ہزار درہم جس کا آدھا پانچ سو ہے تو اس میں ایک الف بڑھا کر "**ألفا درهم**" (دو ہزار درہم) بنایا جا سکتا ہے۔

ابن المناصف کی "التنبیہ" میں ہے کہ دستاویزات اور وثائق لکھنے کے لیے صرف عادل افراد کا تقرر کیا جائے، جیسا کہ امام مالک نے فرمایا کہ لوگوں کی دستاویزات صرف وہ شخص لکھے جو ان کی واقفیت رکھتا ہو، بذات خود عادل ہو اور اس کی تحریر پر اطمینان ہو، اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ" [2] (اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے)، اور جو اچھی طرح لکھنا نہ جانتا ہو، وثیقہ کے مقاصد سے واقف نہ ہو، ایسے شخص کا تقرر اس کام کے لیے مناسب نہیں، ورنہ لوگوں کے اکثر معاملات ومسائل فاسد ہو جائیں گے، اسی طرح کوئی شخص وجوہ کتابت سے تو واقف ہو مگر دیانت کے معاملے میں متہم ہو تو ایسے شخص کا تقرر بھی مناسب نہیں، خواہ اپنی تحریر میں شہادت میں اپنا نام نہ لکھے، اس لیے کہ اس طرح کا شخص لوگوں کو شر وفساد کے طریقے بتائے گا اور گواہ بنانے کے لیے لوگوں کو مسائل میں تحریف کرنے کی تلقین کرے گا، آج بہت سے لوگ سودی معاملات، شرکت فاسدہ اور فسخ شدہ نکاح وغیرہ کے ناجائز معاملات سے متعلق استفتاء لے کر آتے ہیں پھر جب اہل دیانت ان کو ان کاموں سے منع کر دیتے ہیں تو وہ لوگ اسی قسم کے (جعل ساز) لوگوں کے پاس اپنے سوالات لے کر جاتے ہیں، پھر یہ لوگ ان کے الفاظ میں تحریف کر دیتے ہیں

المجموع ... ، نہایۃ المحتاج للرملی ... ، ... ص ۱۷، ۸۰، معین الحکام ص ۸۵۔

[1] تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۵، معین الحکام ص ۸۹۔

[2] سورہ بقرہ/ ۲۸۲۔

اور ایسی عبارتوں کا سہارا لیتے ہیں جن سے بظاہر جواز کا وہم ہوتا ہو، یہ بڑے فساد کی بات ہے، یہ لوگ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں، اور یہی لوگ حدود اسلام کے بارے میں تحقیر اور محرمات سے کھلواڑ کرنے کی طرف مائل ہو گئے ہیں، اور ظالم عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ الٹتے ہیں۔

"تبصرۃ الحکام" اور احمد بن موسیٰ بن النحوی الدمشقی شافعی کی "المعاني الرتبة في أحكام الحسبة" میں بھی وثیقہ نویسوں کے متعلق ہے پایا گیا ہے جو مذہب مالکی کے قواعد کے خلاف نہیں ہے، کہ جب کاتب اپنی کتابت سے فارغ ہو جائے تو کتابت شدہ حصہ کو مکمل کر دے اور اس کو پڑھے، اور الفاظ کو صاف صاف ممتاز کر کے لکھے مناسب یہ ہے کہ کاتب اپنی تحریر میں سات (سبعة) اور نو (تسعة) کے درمیان واضح فرق کرے، اور اگر اس میں سو درہم کا ذکر ہو تو سو کے ساتھ ایک بھی لکھے اور مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا ذکر بھی کر دے، اور اگر دو درہم ہوں تو ایک کی قید بھی لکھے اور اس کے نصف کا ذکر بھی کرے، تاکہ کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے اور اگر پانچ ہزار درہم خمسة آلاف ہو تو (کھڑا مد کے بجائے) "لا" کے ساتھ "آلاف" لکھے، تاکہ "خمسة" ذرا سی تبدیلی سے "خمسین الفا" نہ ہو جائے، اور ایسی جگہوں پر احتیاطاً نصف کا ذکر کر دے، جہاں زیادتی پیدا ہو جانے کا امکان ہو مثلاً خمسة عشر (۱۵) خمسة وعشرين (۲۵)، اور سبعين (۷۰) تسعين (۹۰) بن سکتا ہے، اگر کاتب رقم کے نصف کا ذکر نہ کرے تو گواہوں کو چاہئے کہ اپنی شہادت میں مبلغ رقم کا ذکر کریں، تاکہ اگر دستاویز میں کسی قسم کا ردوبدل ہو تو اس کو شک نہ ہو، اور اگر تحریر میں کوئی تبدیلی یا اضافہ کیا گیا ہو تو کاتب کو چاہئے کہ وضاحت کر دے کہ دستاویز میں فلاں جگہ تبدیلی یا اضافہ ہے۔

مناسب یہ ہے کہ مکتوب کی تمام سطریں پوری لکھی جائیں تاکہ سطر کے آخر میں کوئی ایسا لفظ نہ بڑھا دیا جائے جس سے پورا مکتوب یا اس کے بعض احکام فاسد ہو جائیں، مثلاً سطر کے آخر میں جملہ ہو: "وجعل النظر في الوقف المذكور" (یعنی مذکورہ وقف پر نگاہ کی ذمہ داری) اور اس سے متصل سطر کی ابتداء میں "لزيد" کا لفظ ہو اور سطر کے آخر میں کچھ گنجائش موجود ہو تو اس میں "لنفسه" کا الحاق کر کے جملہ اس طرح بنایا جا سکتا ہے: "لنفسه ثم لزيد" اس طرح وقف باطل ہو جائے گا، یا اس جیسی کوئی گڑبڑی پیدا کی جائے۔

اگر اتفاقاً سطر کے آخر میں اتنا خلا رہ جائے جس میں اس کلمہ کی گنجائش اس کے طول یا کثرت حروف کی بنا پر نہ ہو جو وہ لکھنا چاہتا ہو تو اس خلا کو کسی کلمہ کو مکرر لکھ کر پر کر دے جس پر وہ سطر پوری ہوئی ہو یا اس جگہ "صح" یا "بس" لکھ دے، یا کھلے دائرے کا نشان بنا دے، یا اس طرح کچھ لکھ دے جس سے وہ خلا ختم ہو جائے، اور اس میں مکتوب کے منشا کے خلاف کسی ردوبدل کا امکان باقی نہ رہے، اگر اخیر سطر میں خلا رہ جائے تو حضور قلب کے ساتھ ذکر اللہ کی نیت سے "حسبي الله" یا "الحمد لله" لکھ دے، یا گواہوں کو جو اس دستاویز پر اپنے دستخط کرے گا حکم دے کہ اس خالی جگہ میں دستخط کرے، اگر کسی ایسے کاغذ پر لکھنے کی نوبت آئے جس میں کئی جوڑ ہوں تو ہر جوڑ پر اس کی علامت لکھ دے، اور دستاویز کے آخر میں وضاحت کر دے کہ اس دستاویز میں اتنے جوڑ ہیں، بعض لوگ مکتوب کی سطروں کی تعداد بھی لکھتے ہیں، اگر مکتوب کے کئی نسخے ہوں تو اس کا ذکر بھی کرے، اور ان کی تعداد بھی تحریر کرے اور اس کا متفق ہونا بھی ذکر کر دے۔ اس پر ابن سہل اور ابن الہندی وغیرہ نے متنبہ کیا ہے۔

"معین الحکام" میں بھی اسی طرح آیا ہے اور اس میں لکھا ہے

تبصرۃ الحکام ص ۱۸۹، معین الحکام ص ۹۲۔

کہ یہ باتیں امام ابوحنیفہ کے قواعد کے خلاف نہیں ہیں[1]۔

”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ (دفعہ: ۱۸۱۴) میں ہے: قاضی عدالت (دارالقضاء) میں ایک رجسٹر کارروائیوں (کے اندراج) کے لئے رکھے گا اور جو حفاظات یا دستاویزات جاری کرے گا، اس رجسٹر میں اس طرح اس کا اندراج کرے گا کہ حیلہ وفساد سے پوری طرح محفوظ رہے، نہایت اہتمام اور باریکی سے اس رجسٹر کی حفاظت کرے گا، اور جب وہ معزول کیا جائے تو مذکورہ تمام رجسٹر بطور خود یا اپنے سکریٹری کے توسط سے اپنے جانشین کے حوالہ کردے گا۔

جعل سازی کا ثبوت:

۱۸- جعل سازی کے ثبوت کی صورت یہ ہے کہ خود جعل ساز اس کا اقرار کرلے یا قطعی طور پر کذب ظاہر ہوجائے، مثلاً کسی شخص کے قتل ہوجانے کی گواہی دے حالانکہ وہ زندہ ہو، یا کسی شخص کے حق میں گواہی دے کہ اس نے فلاں وقت میں یہ کام کیا ہے جبکہ وہ شخص اس سے قبل فوت ہوچکا ہو یا اس کی ولادت اس کے بعد ہوئی ہو اور اسی طرح کی دیگر شہادتیں[2]۔

۱۹- دستاویزات میں جعل سازی کے تعلق سے مالکیہ میں سے، اور حنفیہ میں ابو اللیث کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے خلاف مال کا دعوی کرے، اور مدعی علیہ انکار کرے پھر مدعی ثبوت کے طور پر مدعا علیہ کی کوئی تحریر پیش کردے جس کو مدعی علیہ اپنی تحریر ماننے سے انکار کردے، اور کسی کے پاس کوئی بینہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اگر مدعی مطالبہ کرے کہ چند عادل اور معتبر اشخاص کی موجودگی میں مدعا علیہ سے لکھوایا جائے، اور اس تحریر کا مدعی کے پیش کردہ نوشتہ سے مقابلہ کیا جائے تو مدعا علیہ کو لکھنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کو حکم دیا جائے گا جو لفظ لکھا جاتا ہے اس کو مسلسل لکھے، تاکہ اس کے لئے اپنی تحریر کا بدلنا ممکن نہ ہو، اگر دونوں تحریروں کے درمیان واضح یکسانیت پائی جائے جس سے پتہ چلے کہ دونوں تحریریں ایک ہی شخص کی ہیں تو یہ حجت قرار پائے گی اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

ابو اللیث کہتے ہیں کہ امام بخاری بھی اسی کے قائل ہیں۔

فقہاء مالکیہ میں عبد الحمید الصائغ کہتے ہیں کہ اس کو لکھنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ اس کو اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔

حنفی دونوں صورتوں یعنی تحریر کو لازم کرنے اور اپنے خلاف بینہ پیش کرنے پر مجبور نہ کرنے میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ مدعا علیہ یقیناً اپنے خلاف گواہی دینے والوں کو جھٹلائے گا، اس لئے ایسے معاملے میں کوشش کرنا مناسب نہیں جس کے بطلان کا یقین ہو، لیکن جہاں تک تحریر کا معاملہ ہے تو تحریر اس کے اقرار کے ساتھ اس کی طرف سے صادر ہوگی اور عادل اشخاص اس کی حالیہ لکھی ہوئی تحریر کا موازنہ مدعی کی پیش کردہ تحریر سے کریں گے، اور اس کے موافق یا مخالف ہونے کی شہادت دیں گے۔

صاحب ”المحیط“ نے امام محمد بن حسن کی یہ صراحت نقل کی ہے کہ یہ حجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حیثیت اس کے اس اقرار سے بڑھ کر نہیں ہے جب وہ یہ کہے کہ یہ میری تحریر ہے، میں نے ہی اسے لکھا ہے، مگر مجھ پر اس کا بیان واجب نہیں ہے، اس صورت میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[4]۔

---

۱ تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۹، معین الحکام ص ۹۲، ۹۳۔

۲ المغنی ۹/ ۳۰، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵۔

۳ تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۹۵، معین الحکام ص ۱۵۷۔

۴ [illegible] مرجع۔

جعل سازی کی سزا:

۲۰- جعل سازی کی سزا حاکم کی صوابدید پر ہے، اس لئے کہ اس طرح جس کی کوئی سزا شریعت میں مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ پتہ چل جائے کہ اس نے جعل سازی جان بوجھ کر کی ہے، تو حاکم اپنی صوابدید کے مطابق تشہیر، ضرب، قید، سرمونڈنا یا تذلیل و اہانت وغیرہ کے ذریعہ اس کو سزا دے سکتا ہے[1]۔

تفصیل "شہادت"، "تعزیر" اور "تشہیر" کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

تزئین

دیکھئے: "تزین"۔

[1] المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۰، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۲۸، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۹۲، الزرقانی ۵/ ۳۳۱۔

تزین

تعریف:

۱- "تزین" کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا، اور زینت لغت میں ایک جامع اسم ہے جو زینت کی ہر چیز کو شامل ہے، یہ اسم مصدر ہو کر مفعول مراد لینے کے قبیل سے ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"[1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

آیت بالا کا معنی یہ ہے کہ عورتیں اپنی اندرونی زینت مثلاً ہار، پازیب، بازوبند اور کنگن وغیرہ کا اظہار نہ کریں اور ظاہر کی زینت سے مراد کپڑے اور چہرے کی زینت ہے[2]۔

لغت اور اصطلاح دونوں میں یہ ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحسین و تحلی:

۲- "تحسین" "حسن" سے ہے، "قبح" کی ضد ہے، لغت میں اس کا معنی ہے زینت اختیار کرنا، کہا جاتا ہے: "حسّن الشئ تحسینا" یعنی اس نے اس چیز کو مزین کیا۔

[1] سورۂ نور/ ۳۱۔

[2] لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "زین"، اور دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

امام راغب الاصفہانی فرماتے ہیں کہ عام لوگوں کی زبان میں حسن کا استعمال زیادہ تر نگاہ میں بھلی معلوم ہونے والی چیز کے لئے بولا جاتا ہے، جبکہ قرآن کریم میں اس کا استعمال زیادہ تر بصیرت کے اعتبار سے اچھی چیزوں کے لئے ہوا ہے[1]۔

۲- "تحلیة" کا معنی لغت میں ہے: زیورات پہننا، کہا جاتا ہے: "تحلت المرأة" عورت نے زیورات پہنے یا بنائے، "حلّیت المرأة" تشدید کے ساتھ، میں نے عورت کو زیورات پہنائے یا اس کے لئے زیورات بنوائے، تاکہ وہ پہنے[2]۔

۳- تزین، تجمل اور تحسن بالترتیب ہم معنی ہیں، اور یہ تمام الفاظ "تحلیہ" کے مقابلے میں عام ہیں، اس لئے کہ اس کا اطلاق زیورات کے علاوہ زینت کی دوسری چیزوں پر بھی ہوتا ہے، مثلاً سرمہ لگانا، بالوں میں کنگھی کرنا، اور خضاب لگانا وغیرہ۔

بعض حضرات نے "تحسن" اور "تجمل" کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ "تحسن" "حسن" سے ہے جو اصلاً صورت کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال افعال واخلاق کے لئے بھی ہونے لگا، اور "تجمل" جمال سے ہے جو اصلاً افعال، اخلاق اور ظاہری احوال کے لئے ہے، مگر پھر اس کا استعمال "صورت" کے لئے ہونے لگا[3]۔

رہا تحسن، تجمل اور تزین کے مابین فرق تو بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ "تزین" اس زائد چیز کے ذریعہ ہوتی ہے جو اصل سے جدا ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ"[4] (اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں کے ذریعہ سے رونق بھی دی)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ بناوٹی زینت وہ ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے آپ کو سنوارنے کی خود کوشش کرے، مثلاً کپڑے، زیورات، سرمہ اور خضاب، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ آئی ہے: "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[2] (اور ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

بہرحال تحسن اور تجمل دونوں اصل سے وابستہ زیبائی یا اس میں کمی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے: "وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ"[3] (اور تمہارا نقشہ بنایا، سو تمہارا کیسا اچھا نقشہ بنایا)۔

شرعی حکم:

۵- زینت اختیار کرنا اصلاً مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[4] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) اسی طرح ارشاد نبوی علی صاحبہ الصلوۃ والسلام ہے: "من أنعم الله عليه نعمة، فإن الله يحب أن يرى أثر نعمته عليه"[5] (جس کو اللہ نعمت سے نوازے اللہ چاہتا ہے کہ اس پر اس کی نعمت کا اثر

---

۱ تاج العروس، المصباح المنیر مادہ "حسن"، المفردات للراغب الاصفہانی مادہ "حسن"، "زین"۔
۲ المصباح المنیر۔
۳ الفروق فی اللغۃ لابی الہلال العسکری ص ۲۵۰ شائع کردہ دار الآفاق۔
۴ سورۂ فصلت ۱۲۔

۱ تفسیر قرطبی ۱۲؍ ۲۲۹، تفسیر ابن کثیر ۳؍ ۲۸۰، ۴؍ ۳۰۴۔
۲ سورۂ اعراف ۳۱۔
۳ سورۂ غافر ۶۴۔
۴ سورۂ اعراف ۳۲۔
۵ حدیث: "من أنعم الله عليه نعمة..." کی روایت احمد ۴؍ ۴۳۸ طبع المیمنیہ نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع ۵؍ ۱۳۲ طبع القدسی)۔

دکھائی دے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ، عیدین، لوگوں سے ملاقات اور بھائیوں کی زیارت کے موقع پر عمدہ کپڑے پہننا اور ان کے ذریعہ زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ابو العالیہ کہتے ہیں کہ مسلمان باہم ملاقات کے موقع پر زینت و آراستگی کا اہتمام کرتے تھے۔

مکحول حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب، فخرج يريدهم، وفي الدار ركوة فيها ماء، فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت: يا رسول الله وأنت تفعل هذا؟ قال: نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه، فإن الله جميل يحب الجمال" (رسول اللہ ﷺ کے چند اصحاب دروازہ پر آپ کا انتظار کر رہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادہ سے نکلے، گھر میں ایک پیالہ میں پانی تھا، آپ ﷺ پانی میں دیکھتے ہوئے اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ یہ کر رہے ہیں؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں سے ملنے کے لئے نکلے تو چاہئے کہ اپنے آپ کو تیار کرے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

اس معنی کی احادیث بہت ہیں، ان سب سے تزیین اور تحسین زینت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے[2]۔

۶- زیب و زینت کا مقصد تکبر و غرور نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حرام ہے، ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ تجمل کے مقصد اور زینت کے قصد کے درمیان لزوم نہیں ہے، قصد جمال کا حاصل عار ختم کرنا، وقار قائم کرنا، اور بطور شکر نہ کہ بطور فخر نعمت کا اظہار کرنا ہے اور یہ تہذیب و شرافت نفس کی علامت ہے۔

قصد زینت کا مطلب ہے زینت کا اثر نظر پڑ جائے تو پھر زینت کے ارادے سے سنورنا، علماء نے کہا ہے کہ حدیث میں خضاب کا ذکر ہے، حالانکہ اس کا مقصد زینت نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد اگر زینت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا حصول ضمنی ہے، اس لئے اگر التفات اس جانب نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ اسی لئے "الولوالجیہ" میں ہے کہ خوبصورت کپڑے پہننا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے تکبر پیدا نہ ہو، اس لئے کہ تکبر حرام ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اچھے کپڑے پہننے کے بعد بھی وہی کیفیت قائم رہے جو اس سے قبل تھی[1]۔

۷- اس کے ساتھ زیب و زینت سے متعلق کچھ اور بھی شرعی احکام ہیں جن میں کچھ واجب ہیں، کچھ مستحب، کچھ مکروہ اور کچھ حرام۔

واجب کی مثال ہے: ستر عورت اور شوہر کے مطالبہ پر شوہر کے لئے بیوی کا زیب و زینت اختیار کرنا۔

مستحب کی مثال ہے: جمعہ و عیدین کے موقع پر مرد کا زیب و زینت اختیار کرنا اور مرد و عورت کے لئے سفید بال پر خضاب لگانا[2]۔

(دیکھئے: "خضاب" کی اصطلاح)۔

مکروہ کی مثال ہے: مردوں کے لئے زرد اور زعفرانی رنگ کا

حدیث: "اذا خرج الرجل الى اخوانه..." کی روایت ابن عدی نے الکامل ۲/ ۳ طبع بیروت میں کی ہے، اس کی سند میں مکحول اور حضرت عائشہ کے درمیان انقطاع ہے۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۰، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۸۔

۱ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۔

۲ الاقناع شرح الحق ۵/ ۲، الحاوی فی فقہ الامام الشافعی ۷۱، ۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۹۵،۵ طبع ریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۵۱، ۲/ ۴۵۳، ۳/ ۸۸، ۵/ ۲۲۳، ۲/ ۷۲، ۲/ ۹، ۲۸۴، فتح القدیر ۲/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹، ۲/ ۹۸، جواہر الاکلیل ۹۱، ۹۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۲۴، ۵ طبع النصر الحدیثہ۔

کپڑے پہننا۔

حرام کی مثال یہ ہے: زینت کے بارے میں عورتوں کا مردوں کی یا مردوں کا عورتوں کی مشابہت اختیار کرنا [۲]، اسی طرح مردوں کے لئے کسی عذر کے بغیر سونے کا زیور اور ریشمی کپڑے پہننا [۳]، معتدہ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا [۴]، محرم کا ممنوع چیز مثلاً خوشبو سے زینت اختیار کرنا [۵]، غیر مرد کے لئے عورت کا زینت اختیار کرنا [۶]۔

یہ سب اجمالی جملہ ہے، تفصیل اس کے مقامات پر مذکور ہے۔

زینت کی چیزیں:

۸- ہر شخص کے لئے مناسب زینت الگ ہے وہ اگر چہ جدا گانہ ہیں، مثلاً شوہر کے لئے بیوی کی زینت یہ ہے کہ عمدہ لباس، زیورات اور خوشبو وغیرہ کا استعمال کرے، جمعہ اور عیدین کے موقع پر مردوں کی زینت یہ ہے کہ سب سے اچھے کپڑے پہنے، اس میں بھی بالخصوص سفید کپڑے کو ترجیح دے، اور خوشبو کا استعمال کرے۔

۹- مرد کے لئے ریشمی کپڑے پہننا اور سونے کے زیورات استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ أخذ في يمينه قطعة حرير وفي شماله قطعة ذهب، وقال: هذان حرام على ذكور أمتي" [۱] (حضور ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں ریشم کا ٹکڑا اور بائیں ہاتھ میں سونے کا ٹکڑا لیا اور فرمایا کہ میری امت کے مردوں کے لئے یہ دونوں حرام ہیں)۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة" [۲] (ریشم نہ پہنو، اس لئے کہ جو دنیا میں اس کو پہن لے گا وہ آخرت میں اس سے محروم رہے گا)۔

علاوہ ازیں مردوں کے لحاظ سے اس میں کبر وغرور اور بیجا خوشحالی کا اظہار ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مردوں کے لئے زعفرانی اور زرد رنگ کا کپڑا پہننا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ بیان فرماتے ہیں: "رأى النبي ﷺ علي ثوبين

---

۱ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۱، ۲۸۳۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۷۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۳ طبع المکتبۃ الثقافیہ، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۷۴، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ مع المریح لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۰۳۔

۴ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۰، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۵۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۹، منح الجلیل ۲/ ۳۸۹، شرح منح الجلیل ۴/ ۳۸۵ طبع النجاح، مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۵/ ۵۹۰ طبع المکتب الاسلامی۔

۵ الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۴، ۲۱۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۴، ۶۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۲۱، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۸، ۴۴۲۔

۶ الآداب الشرعیہ مع المریح لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۱۳ طبع الریاض الحدیثہ۔

۱ حدیث: "هذان حرام على ذكور أمتي" کی روایت احمد (۱/ ۱۱۵ طبع المیمنیہ) اور ابو داؤد (۴/ ۳۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے، التلخیص لابن حجر ۱/ ۵۳، ۵۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

۲ حدیث: "لاتلبسوا الحرير فإن من لبسه" کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱، ۳۶۲، الشرح الکبیر ۱/ ۶۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۰۳۔

معصفرین فقال: إن هذا من ثیاب الکفار فلا تلبسها" (نبی کریم ﷺ نے میرے اوپر دو زرد رنگ کے کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کافروں کا لباس ہے، اس کو مت پہنو)، بعض شافعیہ کے نزدیک ہر زرد رنگ حرام نہیں ہے، صرف زعفرانی رنگ حرام ہے اور ان کے دوسرے قول کے مطابق ہر زرد رنگ بھی اسی طرح حرام ہے [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ولی کے لئے نابالغ لڑکے کو سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، البتہ ان کے معتمد قول کے مطابق چاندی پہنانے کی اجازت ہے [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو قول پائے جاتے ہیں:

ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "الحریر والذهب حرام علی ذکور أمتي، وحلّ لإناثهم" [۴] (ریشم اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال)۔

عورتوں کے لئے اپنے لباس میں سونا یا چاندی استعمال کرنا یا ان کے زیورات پہننا، یا ریشمی لباس زیب تن کرنا جائز ہے، اسی طرح لباس کے علاوہ دیگر چیزوں مثلاً تکیہ، فرش، مسند، چپل اور کھڑاؤں وغیرہ میں بھی سونا چاندی اور ریشم کا استعمال جائز ہے۔

تفصیل "آنیہ" کی بحث میں مذکور ہے۔

۱۰- فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مردوں کے لئے حرکات، لہجہ کلام، زینت، لباس وغیرہ عورتوں کی خاص عادت وطبیعت میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اسی طرح عورتوں کے لئے مردوں کی خاص چیزوں میں ان کی نقل اتارنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهین من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی نقل اتارنے والے مردوں اور مردوں کی نقل اتارنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

ابن دقیق العید نے عورتوں کی حرام مشابہت کے لئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ اس میں وہ چیزیں داخل ہیں جو عورتوں کی جنس یا ہیئت کے ساتھ مخصوص ہیں، یا ان کا استعمال بالعموم عورتیں اپنے زیب وزینت کے لئے کرتی ہیں، اسی طرح اس کے برعکس مردوں کے معاملے میں بھی یہی ضابطہ ہے [۳]۔

دیکھئے: "تشبہ" کی اصطلاح۔

۱ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، الشرح الکبیر ۲/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۸۔

۲ حدیث "إن هذه من ثیاب ...." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

۳ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۹۔

۳ البحر الرائق علی مدارک الحقائق ۵/ ۲۳۳، ۲۴۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴۔

۴ حدیث: "الحریر والذهب حرام علی ..." کی روایت احمد (۴/ ۳۹۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۹۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابو موسیؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں، یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۴، ۳۷۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۰، ۵۹۳ طبع ریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۔

۲ حدیث حضرت ابن عباسؓ: "لعن رسول الله المتشبهین من الرجال ...." کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۴، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، فتح الباری لابن حجر العسقلانی ۱۰/ ۳۳۲، ۳۳۳ طبع السلفیہ، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین مع کلام سید المرسلین ۴/ ۳۳۲ طبع مصطفی الحلبی۔

تقریبات اور اجتماعات کے لئے زیب وزینت:

۱۱ – فقہاء کے نزدیک جمعہ اور عیدین، لوگوں سے ملاقات اور دوستوں اور عزیزوں کی زیارت کے موقع پر زیب وزینت اختیار کرنا یعنی اچھے کپڑے پہننا، خوشبو لگانا، بال صاف کرنا، ناخن تراشنا، مسواک کرنا، جمعہ اور عیدین کے دنوں میں غسل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ روایت میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يغتسل يوم الفطر والأضحى"[1] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحی کے دن غسل فرماتے تھے)، یہ بھی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی جمعہ کے موقع پر ارشاد فرمایا: "إن هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين، فاغتسلوا، ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه، وعليكم بالسواك"[2] (اس دن کو اللہ نے مسلمانوں کے لئے عید بنایا ہے، اس لئے تم اس دن غسل کرو، اور جس کے پاس خوشبو ہو تو خوشبو لگانے میں حرج نہیں اور مسواک تو ضرور کرو)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يعتم ويلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة"[3] (نبی کریم ﷺ جمعہ اور عیدین کے موقع پر عمامہ باندھتے تھے اور اپنی سرخ دھاری دار چادر زیب تن فرماتے تھے)۔

حضرت مکحول حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں: "كان نفر من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه على الباب فخرج يريدهم وفي الدار ركوة فيها ماء فجعل ينظر في الماء ويسوي لحيته وشعره، فقلت يا رسول الله وأنت تفعل هذا؟ قال نعم، إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه فإن الله جميل يحب الجمال" (چند اصحاب رسول دروازے پر آپ ﷺ کا انتظار کر رہے تھے، آپ ﷺ ان سے ملنے کے ارادے سے نکلے تو گھر میں موجود ایک پیالہ کے پانی میں جھانک کر اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ بھی ایسا کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں جب آدمی اپنے بھائیوں کے پاس جائے تو چاہئے کہ اپنے کو تیار کر لے، اس لئے کہ اللہ جمیل ہے، اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

(دیکھئے: تحسین فقرہ نمبر ۱۰)۔

یہ تمام احکام عام لوگوں کے لئے ہیں، اور امام کو اس کا اور بھی زیادہ اہتمام کرنا چاہئے، اس لئے کہ لوگوں کے درمیان وہی مرکز نگاہ ہوتا ہے[2]۔

تفصیل "جمعہ اور عید" کی بحثوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

نماز کے لئے زینت:

۱۲ – نماز کے لئے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، البتہ مقصود خشوع وخضوع اور عظمت الٰہی کا استحضار ہو، کبر وفخر اور نمائش نہ ہو، اس لئے کہ کبر وفخر حرام ہے، مرد کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد کپڑوں

---

۱ حدیث: "كان يغتسل يوم الفطر ويوم الأضحى" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث جبارہ بن مغلس کے سبب سے معلول ہے اس لئے کہ یہ ضعیف راوی ہے۔

۲ حدیث: "إن هذا يوم جعله الله" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، یہ روایت اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے۔

۳ حدیث: "كان يلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۳/ ۲۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے۔

---

۱ اس کا حوالہ فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکا ہے۔

۲ ابن عابدین ۱/ ۵۴۵، ۵۵۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۸، ۲۹۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۱، ۹۳، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۵، ۷۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۸، ۶۱، ۹۸، کشاف القناع ۲/ ۴۲، ۵۰، ۵۲، المغنی ۲/ ۳۷۰۔

میں نماز پڑھے، اگر کسی کو صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو جس کو وہ جسم پر لپیٹ لے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه فإن الله أحق من تزين له"[1] (جب کوئی شخص نماز پڑھے تو دو کپڑے پہنے، اس لئے کہ دوسروں کے مقابلے میں خدا اس کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کی جائے)۔

ابن قدامہ نے نماز کے لئے افضل لباس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مرد کے لئے دو یا دو سے زائد کپڑوں میں نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں پوری ستر پوشی ہوتی ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إذا أوسع الله فأوسعوا، جمع رجل عليه ثيابه وصلى رجل في إزار ورداء أو في إزار وقميص، في إزار وقباء، في سراويل ورداء، في سراويل وقميص، في سراويل وقباء، في تبان وقميص" (جب اللہ تم کو وسعت دے تو وسعت اختیار کرو، مرد اپنے کپڑے جمع کرے، ہر مرد ایک ازار اور ایک چادر میں نماز پڑھے، یا ایک ازار اور ایک قمیص میں یا ایک ازار اور ایک قبا میں، ایک پاجامہ اور ایک چادر میں، ایک پاجامہ اور ایک کرتا میں، ایک پاجامہ اور ایک قباء میں، ایک جانگھیہ اور ایک قمیص میں)، ابوداؤد نے حضرت عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا كان لأحدكم ثوبان فليصل فيهما، فإن لم يكن إلا ثوب واحد فليتزر به، ولا يشتمل اشتمال اليهود"[2] (جس کے پاس دو کپڑے ہوں اسے چاہئے کہ نماز میں دونوں کپڑے پہنے، اور اگر صرف ایک ہی کپڑا میسر ہو تو تہبند کی طرح باندھ لے، البتہ یہودیوں کی طرح پورے بدن پر نہ لپیٹے)۔

تمیمی کہتے ہیں کہ ایک کپڑا کافی ہے، اور دو کپڑے بہتر ہیں، اور چار افضل ہیں، یعنی کرتا، پاجامہ، عمامہ اور لنگی، اور ابن عبدالبر نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے نافع کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ تم دو کپڑے نہیں پہن سکتے؟ نافع نے عرض کیا کہ کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر تم کو کسی کے گھر بھیجا جائے تو کیا تم ایک کپڑے میں جاؤ گے؟ انہوں نے کہا: نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ کے واسطے زینت اختیار کرنا اچھا ہے یا لوگوں کے واسطے؟ نافع نے کہا کہ اللہ کے واسطے۔

قاضی کہتے ہیں کہ امام کے لئے اس باب میں دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تاکید ہے، اس لئے کہ وہ مقتدیوں کے سامنے ہوتا ہے اور مقتدیوں کی نماز اس کی نماز سے متعلق ہوتی ہے، اگر امام کو ایک کپڑا میسر ہو تو سب سے بہتر کرتا ہے کیونکہ اس میں پردہ زیادہ ہے، یہ سر اور پاؤں کے سوا پورے جسم کو چھپا دیتا ہے، پھر چادر کا درجہ ہے، اس لئے کہ پردہ پوشی میں یہ ترتیب کرتا کی طرح ہے، پھر تہبند، پھر پاجامہ، اور اس کے علاوہ کوئی بھی لباس صرف اسی وقت جائز اور کافی ہے جب کم از کم دوسروں سے اور خود اس سے ستر عورت حاصل ہو[1]، تفصیل "البسہ" کی بحث کی تحت مذکور ہے۔

حرم میں زینت اختیار کرنا:

۱۳ – محرم عورت جس رنگ کا کپڑا اور زیور چاہے پہن سکتی ہے، البتہ دستانے اور پازیب پہننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے،

[1] حدیث: "إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه" کی روایت بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو حضرت ابن عمرؓ سے موقوف بتایا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

[2] حدیث: "إذا كان لأحدكم ثوبان" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۱۸ طبع عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۲۳۶ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، البانی کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے (شرح السنہ ۲/ ۴۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

[1] المغنی ۱/ ۵۸۳ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۹۳، ابن عابدین ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی اجازت دی ہے، امام ثوری اور امام ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس سے منع کیا ہے، یہی رائے عطاء، مجاہد نخعی، امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے، امام شافعی کا دوسرا قول بھی یہی ہے، بعض حضرات نے پازیب کے بارے میں امام احمد کے کلام کو کراہت پر محمول کیا ہے۔

حالت احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا مردوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے۔

حالت احرام میں خوشبو استعمال کرنا، حلق یا قصر کرنا، ناخن تراشنا وغیرہ علی الاطلاق جائز نہیں ہے، خواہ محرم مرد ہو یا عورت۔

احرام کی تیاری کے وقت بدن میں خوشبو لگانا جمہور فقہاء کے نزدیک مسنون ہے، البتہ احرام سے قبل کپڑے میں خوشبو لگانے کو جمہور نے ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس کی اجازت دی ہے[2]، تفصیل "احرام" اور "تحلیہ" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

حالت اعتکاف میں زینت اختیار کرنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معتکف کے لئے خوشبو لگانا، اچھے کپڑے پہننا، ناخن اور مونچھ تراشنا وغیرہ جائز ہے، البتہ مالکیہ نے اندرون مسجد ناخن اور مونچھ کاٹنے کو [illegible] مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح وہ سر منڈانے کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں الا یہ کہ کسی ضرر کی وجہ سے ہو[3]۔

حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے مستحب یہ ہے کہ اعلیٰ کپڑوں کا استعمال ترک کردے، اور قبل اعتکاف کی مباح لذتوں سے دوران اعتکاف اجتناب کرے، اور خوشبو لگانا اس کے لئے مکروہ ہے، البتہ بال اور ناخن کاٹنے میں ان کے نزدیک مضائقہ نہیں (دیکھئے: "اعتکاف" کی اصطلاح)۔

میاں بیوی کا ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا:

۱۵ - میاں بیوی کا باہم ایک دوسرے کے واسطے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: **"وعاشروهن بالمعروف"**[2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، نیز ارشاد ہے: **"ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"**[3] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اس لئے کہ حسن معاشرت دونوں کا ایک دوسرے پر حق ہے، اور حسن معاشرت میں یہ بھی ہے کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کریں، کیونکہ جس طرح شوہر کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کی بیوی اس کے سامنے سج دھج کر آئے، اسی طرح عورت بھی اپنے شوہر کو اچھی حالت میں دیکھنا پسند کرتی ہے۔

ابوزید فرماتے ہیں کہ اللہ سے بیویوں کے بارے میں ڈرو جس طرح کہ بیویوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے شوہروں کے معاملے میں اللہ سے ڈریں، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت کے لئے زینت اختیار کروں جس طرح کہ میں چاہتا ہوں کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **"ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"** (اور عورتوں کا

۱ ابن عابدین ۲/ ۱۶۲، ۱۶۳، المسلک المتقسط ص ۸۳، الدسوقی ۲/ ۵۵، ۵۶، المجموع ۷/ ۲۶۳، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۳۰۔
۲ [illegible] بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۸۔
۳ البدائع ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۹، القلیوبی ۲/ ۷۷۔

۱ کشاف القناع ۲/ ۳۶۳۔
۲ سورۂ نساء/ ۱۹۔
۳ سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اور عورت پر شوہر کا حق عورت کے حق سے کہیں زیادہ ہے، چونکہ ارشاد خداوندی ہے: "وللرّجال عليهنّ درجة" (اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

امام محمد بن حسن نفیس کپڑے سے زیب تن فرماتے تھے، اور کہتے تھے کہ میرے پاس بیویاں اور باندیاں ہیں، اس لئے میں اپنے آپ کو سنوارتا ہوں تاکہ ان کی نگاہ میرے علاوہ کسی اور کی طرف نہ اٹھے۔

امام ابو یوسف فرماتے تھے کہ مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت اختیار کرے جس طرح کہ اسے یہ پسند ہے کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں۔

یہاں اس کو بھی زینت شمار کیا گیا ہے کہ اگر عورت کے چہرے پر کوئی بدنما بال اگ جائے مثلاً مونچھ یا داڑھی کے بال تو عورت کے لئے اس کو صاف کرنا ضروری ہے، تاکہ مردوں کے ساتھ تشبہ نہ پیدا ہو، اس لئے کہ ابن ابی الصقر کی بیوی جن کا نام "عالیہ بنت ایفع" روایت کرتی ہیں: "أنها كانت عند عائشة رضي الله عنها فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين! إن في وجهي شعرات أفأنتفهن لأتزين بذلك لزوجي؟ فقالت عائشة: أميطي عنك الأذى، وتصنعي لزوجك كما تصنعين للزيارة، وإن أمرك فأطيعيه، وإن أقسم عليك فأبريه، ولا تأذني في بيته لمن يكره" (وہ حضرت عائشہؓ کے پاس موجود تھیں کہ ایک عورت نے ان سے سوال کیا: اے ام المومنینؓ! میرے چہرے پر کچھ بال ہیں کیا میں انہیں اکھاڑ دوں تاکہ اپنے شوہر کو اچھی لگوں؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اپنے آپ سے گندگی کو دور کرو، اور شوہر کے لئے تم اس طرح بن سنور کر رہو جیسے تم کسی کی زیارت و ملاقات کے لئے سنورتی ہو، اگر تم کو وہ کوئی حکم دے تو اس کی اطاعت کرو، اور اگر تمہاری مرضی کے خلاف قسم کھا لے تو اس کو پورا کرو، اور اپنے گھر میں کسی ایسے شخص کو آنے کی اجازت نہ دو جس کو وہ پسند نہ کرتا ہو)۔

اور اگر مرد کے چہرے پر بے محل بال اگ جائے تو اس کو صاف کرنا جائز ہے، بلکہ حنفیہ نے مرد کو اس کی بھی اجازت دی ہے کہ اگر دونوں ابرو کے بال بے ترتیب زیادہ گھنے ہوں تو انہیں کاٹ سکتا ہے۔

اگر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے تو زینت اختیار کرنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، دوسرے اس لئے کہ جائز چیز میں شوہر کی اطاعت بیوی پر واجب ہے۔

ترک زینت کی بنا پر بیوی کو تنبیہ کرنا:

۱۲- بیوی پر شوہر کے حقوق میں سے ایک حق یہ ہے کہ وہ شوہر کے لئے بغرض زینت لباس اور خوشبو کا استعمال کرے، اور اپنی شکل و صورت وغیرہ اچھی بنا کر رکھے جس سے شوہر کو رغبت و آمادگی پیدا ہو، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خير النساء التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه فيما يكره في نفسها وماله" [۲] (سب سے بہتر عورت وہ ہے کہ جب شوہر اس کو دیکھے تو وہ اس کو خوش کردے، اور

[۱] حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳، ۵/ ۲۳۹، ۲۷۱، ۳۸۰، ۳۹۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۸۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۱۸۴، ۱۸۵ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰ طبع الریاض الحدیثہ، شرح منتہی الارادات ۳/ ۹۳، مصنف عبد الرزاق ۳/ ۱۴۶۔

[۲] حدیث: "خير النساء التي تسره إذا نظر" کی روایت احمد (۲/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) اور الحاکم (۲/ ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

[۳] ۲/ ۲۲۸۔

جب حکم دے تو طاعت کرے اور پنی ذات اور شوہر کے مال کے بارے میں جو چیز اس کو ناپسند ہو اس کی مخالفت نہ کرے)، گر شوہر بیوی کو زینت اختیار کرنے کا حکم دے ور وہ زینت اختیار نہ کرے تو شوہر کو عورت کو تنبیہ وتادیب کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ زینت شوہر کا حق ہے۔ رشاد باری تعالیٰ ہے: "الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ علی النِّساء بما فضّل اللّٰہُ بعضھُمْ علی بعضٍ وّبما أنفقُوْا منْ أمْوالھِمْ، فالصّالحاتُ قانتاتٌ حافظاتٌ لِّلْغیْب بما حفظ اللّٰہُ، واللّاتي تخافُوْن نُشُوْزھُنّ فعظُوْھُنّ واھْجُرُوْھُنّ في الْمضاجع واضْرِبُوْھُنّ، فإنْ أطعْنکُمْ فلا تبْغُوْا علیْھنّ سبِیْلاً، إنّ اللّٰہ کان علیّاً کبِیْرًا"[1] (مرد عورتوں کے سر دھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے یک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے ور اس لئے کہ مردوں نے پنا مال خرچ کیا ہے، سو نیک بیویاں طاعت کرنے والی، ور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں، ور جو عورتیں یسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو نہیں نصیحت کرو اور نہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو ور نہیں مارو پھر گر وہ تمہاری طاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو، بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے، بڑا عظمت والا ہے)۔

معتدہ کا زینت ختیار کرنا:

۱۷- معتدہ وفات کے لئے زینت اختیار کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ منانا واجب ہے، رشاد باری تعالیٰ ہے: "والّذین یُتوفّوْن منْکُمْ ویذرُوْن أزْواجاً یتربّصْن بأنْفُسھنّ أرْبعة أشْھُرٍ وّعشْرًا"[1] (ور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں ور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں پنے آپ کو چار مہینہ ور دس دن تک روکے رکھیں)، ور نبی کریم ﷺ نے رشاد فرمایا: "لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاث، لا علی زوجھا فإنھا تحد علیہ أربعة أشھر وعشرا"[2] (کسی عورت کے لئے جو اللہ ور یوم آخرت پر یمان رکھتی ہو حلال نہیں کہ کسی مردہ پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے، سوائے پنے شوہر کے کہ وہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

حنفیہ کے نزدیک معتدہ بائنہ کا بھی یہی حکم ہے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے کہ اس کے لئے زینت اختیار کرنا جائز نہیں، تا کہ نعمت نکاح کے فوت ہونے پر افسوس ور غم کا ظہار ہو، جو کہ اس کی حفاظت اور اخراجات کی تکمیل کا ذریعہ تھی، دوسرے اس لئے کہ دوران عدت اس کو پیغام نکاح دینا درست نہیں، اور شوہر کے لئے رجعت کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک معتدہ بائنہ کے لئے سوگ ور ترک زینت مستحب ہے، امام شافعی کے مسلک جدید میں یہی قول اظہر بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے زینت اختیار کرنا مباح ہے۔

البتہ مطلقہ رجعیہ زینت اختیار کرے گی، اس لئے کہ وہ پنے شوہر کے لئے حلال ہے، کیونکہ اس کا نکاح بھی قائم ہے، ور رجعت کرنا مستحب ہے، اور زینت اس کے لئے محرک ہے، اس لئے یہ درست ہے، حنفیہ، مالکیہ ور حنابلہ کا مذہب یہی ہے۔

---

[1] سورۂ نساء ۳۴، دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۲۵۳، ۱۵۴، فتح القدیر ۴/ ۲۰۰، قلیوبی ۳/ ۳۰۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۸، ۳۲۹، شرح منتہی الارادات ۳/ ۹۱، عقد الجید فی بیان حقوق الزوجین ص ۵، ۸ طبع مصر حیاء الکتب العربیہ۔

[1] سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

[2] حدیث: "لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر ..." کی روایت مسلم ۲/ ۱۱۲۷، ۱۱۲۶ طبع الحلبی نے کی ہے۔

رہے شافعیہ تو ابوثور نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اس کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے، اور جب یہ بات ہے تو اس کے لئے زینت اختیار کرنا پسندیدہ نہیں ہے، البتہ بعض شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ زینت اختیار کرنا بہتر ہے، تاکہ شوہر کو رجعت کی طرف رغبت پیدا ہو[۱]۔

تفصیل "حداد" اور "عدت" کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

زینت کی غرض سے زخم لگانا:

اول: کان چھیدنا:

۱۸- جمہور فقہاء کے نزدیک بالی لٹکانے کے لئے نابالغہ کا کان چھیدنا جائز ہے، اس لئے کہ عہد نبوی میں لوگ یہ عمل کرتے تھے اور اس پر کبھی نکیر نہیں کی گئی، حضرت ابن عباس سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ صلى يوم العيد ركعتين، لم يصل قبلهما ولا بعدهما، ثم أتى النساء، ومعه بلال فأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي قرطها"[۲] (نبی کریم ﷺ نے عید کے دن دو رکعت نماز پڑھی، آپ ﷺ نے نہ ان دونوں رکعتوں سے قبل نماز پڑھی اور نہ اس کے بعد پڑھی، پھر آپ ﷺ عورتوں کے پاس تشریف لائے، آپ ﷺ کے ساتھ حضرت بلال بھی تھے، آپ ﷺ نے ان عورتوں کو صدقہ کرنے کا حکم دیا تو عورتیں اپنے کانوں کی بالیاں نکال نکال کر دینے لگیں)۔

عمیرہ نے غزالی سے حرمت کا قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ یہ خواہ مخواہ زخم بنانا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں، الا یہ کہ شریعت کی جانب سے اس کا کچھ ثبوت مل جائے، اور ہمیں اس طرح کا کوئی ثبوت نہیں ملا، عمیرہ کہتے ہیں کہ غزالی کے اس قول پر ام زرع کی اس حدیث سے اعتراض کیا گیا ہے جس میں ہے: "وأناس من حلي أذني" (اور زیورات سے میرے دونوں کانوں کو بوجھل کردیا)، اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا: "كنت لك كأبي زرع لأم زرع" (میں تمہارے لئے اسی طرح ہوں جس طرح کہ ابو زرع ام زرع کے لئے تھے)۔

نابالغ لڑکے کے لئے یہ باتفاق فقہاء مکروہ ہے[۱]۔

دوم: بدن گودنا اور دانت کو باریک بنانا:

۱۹- زینت کی غرض سے بدن کو زخمی کرنے کی ایک شکل جس کی بعض لوگوں نے عادت بنا رکھی ہے یہ بھی ہے کہ بدن کے کسی حصہ کو گودتے ہیں، اور دانتوں کو گھس کر باریک بناتے ہیں، ان کا ذکر حضرت ابن مسعود کی حدیث میں آیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "لعن رسول الله ﷺ لعن الله الواشمات والمستوشمات"[۲]

ابن عابدین ۲/ ۶۱۵، ۶۱۸، طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۵، ۴۵۹ طبع احیاء التراث العربی، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰۵، ۱۰۵ طبع المکتبۃ التجاریہ، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، بلغۃ السالک شرح بلغۃ السالک ۲/ ۹۹۰، ۹۹۱ طبع مکتبۃ الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۸۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۵۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

[۲] حدیث حضرت ابن عباس: "أن النبي ﷺ صلى يوم العيد..." کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۴۶۷، ۴۶۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، فتح الباری ۹/ ۳۳۰، القلیوبی مع حاشیۃ عمیرہ ۴/ ۲۰۳، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، ۳۹۳۔

حدیث ام زرع کی روایت بخاری (فتح ۹/ ۲۵۴، ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم ۴/ ۱۸۹۶، ۱۹۰۰ طبع الحلبی نے کی ہے۔

[۲] گودنے والی سے متعلق ہیں کہ جسم کے کسی حصہ میں سوئی وغیرہ چبھو کر خون نکالا جائے، پھر اس کو سرمہ یا پاؤڈر سے بھر کر سرمئی بنایا جائے۔

والنامصات والمتنمصات والمتفلجات[۲] للحسن المغیرات خلق الله[۳] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ بدن گودنے اور گودوانے والیوں پر، چہرے کا بال اکھاڑنے اور اکھڑوانے والیوں پر، اور حسن کی خاطر دانتوں کے بیچ خلا پیدا کرنے والیوں پر اور خلقت الٰہی کو تبدیل کرنے والیوں پر لعنت کرے)، اور ایک روایت میں ہے: "نہی عن الواشرۃ"[۴] (حضور ﷺ نے دانتوں کو باریک کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں حرام ہیں، حدیث میں ان کے کرنے والے پر لعنت وارد ہوئی ہے، حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ تدلیس کے قبیل سے ہیں، اور بعض علماء کے نزدیک یہ خلقت الٰہی کو مسخ وتبدیل کرنا ہے[۵]۔

اور فرمان خداوندی ہے: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ"[۶] (اور انہیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بال اکھاڑنے کی ممانعت اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت اجنبیوں اور غیروں کے سامنے اچھی لگنے کے لئے یہ عمل کرے، ورنہ اگر اس کے چہرے پر کوئی ایسا بال ہو جو اس کے شوہر کو برا لگتا ہو تو اس کے ازالہ کی حرمت کا قول بعید ہے، اس لئے کہ زینت اختیار کرنا عورتوں کے لئے مطلوب ہے، ابن عابدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر عورت کو داڑھی یا مونچھ اگ جائے تو اس کو صاف کرنا حرام نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

دونوں ابرو اور چہرہ کا بال صاف کرنے میں مضائقہ نہیں جب تک کہ "مخنث" سے تشبہ پیدا نہ ہو[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مردوں کے جسم کا بال کاٹنے میں مضائقہ نہیں اور عورتوں پر ایسے بالوں کا صاف کرنا واجب ہے جن کے دور کرنے میں اس کے لئے خوبصورتی ہے، اگرچہ داڑھی کا بال ہی ہو، بشرطیکہ اس کو داڑھی ہو، اسی طرح جس بال سے حسن قائم رہتا ہو اس کو باقی رکھنا واجب ہے، شافعیہ بھی اس معاملے میں وجوب کے قائل ہیں، بشرطیکہ شوہر اس کا حکم دے[۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جہاں تک چہرہ کا بال صاف کرنے کا تعلق ہے تو مہنا کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ عورتوں کے لئے تو حرج نہیں، مگر مردوں کے لئے میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تحسین" کی اصطلاح۔

---

۱ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹۔
۲ الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲۔
۳ المغنی ۱/ ۹۰ طبع ریاض۔

۱ الواشمات "واشمۃ" کی جمع ہے یعنی گودنے والی عورت اور "المستوشمات" "مستوشمۃ" کی جمع ہے یعنی گودوانے والی عورت۔ نمص کے معنی ہیں منقاش سے چہرہ کا بال صاف کرنا، اسی آلہ کو منماص بھی کہتے ہیں مراد چمٹی ہے جس سے بالوں کو پکڑا جا سکے، "متنمصات" "متنمصۃ" کی جمع ہے یعنی بال صاف کرانے والی عورت، اور "نامصہ" اس عورت کو کہتے ہیں جو بال صاف کرنے کا عمل کرتی ہے۔

۲ المتفلجات "متفلجۃ" کی جمع ہے یعنی دانتوں میں خلا پیدا کرنے والی عورت، یعنی جو عورت محنت کر کے خلقی طور پر مضبوط اور باہم مربوط و متصل دانتوں کے درمیان مصنوعی خلا اور فاصلہ پیدا کرتی ہے۔

۳ حدیث: "لعن اللہ الواشمات والمستوشمات ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور حدیث: "نہی عن الواشرۃ" کی روایت احمد نے اپنی مسند میں کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، المسند ۶/ ۲۲ طبع المعارف۔

۴ الوشر کے معنی ہیں دانتوں کو ریتی سے تیز کرنا اور گھسانا کہ ان کے درمیان قدرے خلا پیدا ہو جائے اور خوبصورت معلوم ہوں۔

۵ تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲-۳۷۳۔

۶ سورۂ نساء/ ۱۱۹۔

سوم: فاضل اعضاء کی قطع وبرید:

۲۰- حنفیہ کے نزدیک زائد انگلی یا اورکوئی دوسرا عضو مثلاً زائد دانت وغیرہ کاٹ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے ہلاکت کا اندیشہ غالب نہ ہو۔ قرطبی نے عیاض سے نقل کیا ہے کہ جس شخص کی پیدائشی طور پر کوئی انگلی یا کوئی عضو زائد ہو اس کے لئے نہ تو اس کو کاٹنا جائز ہوگا اور نہ کھینچ کر الگ علاحدہ کرنا، اس لئے کہ یہ تغییر خلق اللہ ہے[۱]۔

ابن حجر نے "فتح الباری" میں طبری سے نقل کیا ہے کہ عورت کے لئے حسن پیدا کرنے کی غرض سے پیدائشی طور پر کسی عضو میں کمی بیشی اور ردوبدل جائز نہیں، نہ شوہر کے لئے اور نہ کسی دوسرے کے لئے، مثلاً کسی کے دونوں ابرو ملے ہوئے ہوں اور وہ دونوں کے درمیان کشادگی پیدا کرنے کی غرض سے کچھ بال کاٹ دے، یا اس کے برعکس صورت یا کسی کا کوئی زائد دانت ہو اس کو اکھاڑ دے، یا مسا ہو اس کو کاٹ دے، یا کسی عورت کو داڑھی یا مونچھ یا داڑھی بچہ نکل آئے، اور وہ اس کو اکھاڑ کر صاف کردے، یا کسی کے بال چھوٹے یا معمولی ہوں اور وہ دوسرے کا بال ملا کر اس کو لمبا یا عمدہ بنا لے، یہ سب ممانعت کے دائرہ میں داخل اور تغییر خلق اللہ کے ضمن میں شامل ہیں۔

اس حکم سے صرف ضرر اور اذیت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً کسی کا کوئی دانت زائد یا لمبا ہو، کھانے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہو یا کوئی فاضل انگلی باعث تکلیف واذیت ہو تو قطع وبرید جائز ہے، مؤخر الذکر صورت میں مرد کا حکم عورت کی طرح ہے[۲]۔

گھروں اور صحنوں کو سجانا:

۲۱- گھروں اور صحنوں کو مزین کرنا، یعنی اس کو صاف ستھرا اور سلیقہ کے ساتھ رکھنا شریعت میں مطلوب ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة" (بیشک اللہ پاک ہے پاکی کو پسند کرتا ہے، صاف ہے صفائی کو پسند کرتا ہے)[۱]۔

اور مردوں کو ریشمی کپڑوں سے سجانا اور سونا چاندی کے برتنوں سے آراستہ کرنا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ اظہار فخر مقصود نہ ہو، مالکیہ نے بھی گھر کی دیواروں، چھتوں، لکڑیوں اور پردوں پر سونے چاندی کے نقش ونگار بنانے کی اجازت دی ہے[۲]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، ان کے نزدیک جس برتن پر سونے چاندی کی پالش کی گئی ہو اس کا استعمال حلال ہے، اور دیوار کا بھی یہی حکم ہے، چاہے وہ کعبہ ہی کی ہو، مصحف، کرسی اور صندوق وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ آگ پر پگھلانے سے اس سے سونا چاندی حاصل نہ ہو، اور اگر پالش اتنی زیادہ ہو کہ آگ پر لے جانے کے بعد سونا چاندی کے کچھ حصے پگھل کر نکل سکتے ہوں تو حرام ہے، واضح رہے کہ حلال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو اس کو باقی رکھنا جائز ہے، ورنہ یہ کام مطلقاً حرام ہے۔

فقہاء شافعیہ نے مردوں وغیرہ کے لئے عام مکانات بلکہ علماء وصلحاء کی زیارت گاہوں کو کپڑے سے آراستہ کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور ریشم اور تصاویر کے ذریعہ تزئین کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک بلا ضرورت پردوں سے مکانات کی تزئین

---

۱ القرطبی جلد ۵ / ۳۹۲ سے۔

۲ فتح الباری ۱۰ / ۳۷۷ سے۔

۱ حدیث: "إن الله طيب يحب الطيب ..." کی روایت ترمذی (۵ / ۱۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو غریب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خالد بن الیاس ضعیف مانے گئے ہیں۔

۲ ابن عابدین ۵ / ۲۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۶۵۔

۳ القلیوبی ۱ / ۲۸، نہایۃ المحتاج ۲ / ۳۰۹، ۱ / ۹۹۔

مکروہ ہے اور ریشمی کپڑے، ریشم، سونا چاندی کے برتن یا سونا چاندی کے پالش والے برتن (پالش کم ہو یا زیادہ) اور چاندی اور سونے کے پانی کے ذریعہ تزئین حرام ہے، البتہ نقش ونگار اور درختوں کی تصاویر کے ذریعہ سجاوٹ میں مضائقہ نہیں[۱]۔

دیکھئے: "تصویر"۔

تزئین مساجد:

۲۲- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال وقف سے مساجد میں نقش ونگار اور تزئین کرنا حرام ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خرچ کردہ مال وقف کا تاوان واجب ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اگر واقف کوئی مال نقش وتزئین کے لئے وقف کرے تو شافعیہ کے قول صحیح کے مطابق یہ صحیح نہیں، اور اگر نقش وتزئین خود تزئین کار کے ذاتی صرفہ سے ہو تو فی الجملہ اس کی کراہت پر اتفاق ہے، جبکہ اس سے نمازیوں کے خشوع میں خلل آتا ہو، مثلاً نقش ونگار محراب یا قبلہ کی دیوار میں ہو[۲]، روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم"[۳] (جب کسی قوم کا عمل بگڑ جاتا ہے تو وہ اپنی مسجدوں میں نقش ونگار کرتی ہے)۔

کعبہ کی دیوار کے علاوہ میں نقش ونگار کے بارے میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے "مسجد" کی بحث دیکھی جائے۔

تزئین قبور:

۲۳- قبروں کو پختہ کرنا، اور ان پر عمارت بنانا بالاتفاق مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ یہ فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر، وأن يبنى عليه"[۱] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو پختہ کرنے اور اس پر تعمیر کرنے سے منع فرمایا ہے)، کراہت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اظہار تفاخر اور زینت دنیوی ہے، جبکہ قبر آخرت کی منزلوں میں سے ایک ہے، یہ مقام تفاخر نہیں ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک قبروں کو لیپنا بھی مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کا ایک قول جواز کا ہے)[۲]۔

اس کی تفصیل "قبر" کی بحث کے تحت مذکور ہے۔

شی عزینت فروخت کرنے کا حکم:

۲۴- جن چیزوں سے عورت اپنے شوہر کے لئے زینت اختیار کرتی ہے مثلاً خوشبو، مہندی، خضاب، سرمہ وغیرہ، ان کا استعمال مباح ہے، اور ان کی خرید وفروخت کی جاتی ہے، ان کی بیع درست ہے، اگر شوہر اپنے مال سے اس کے لئے ان کا خریدنا واجب نہیں، ہاں اگر شوہر خود چاہے کہ عورت اس کی تزئین چاہے تو سامان زینت کا فراہمی اس کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ (اس صورت میں) اس کا تعلق اس کی خواہش وارادہ سے ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے،

---

[۱] [illegible] المغنی ۱۰۵/[illegible]، الفروع [illegible] ۰۰ [illegible]۔

[۲] ابن عابدین [illegible] ۴۴۲/۳، الفتاوی الہندیہ [illegible]، الدسوقی [illegible] ۶۴/۵۵، ۱۵/۵، جواہر الاکلیل ۵۵، نہایۃ المحتاج [illegible] ۹/۵، [illegible]، کشاف القناع ۴/ [illegible]۔

[۳] حدیث: "ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم" کی روایت ابن ماجہ [illegible] ۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، بوصیری نے "الزوائد" میں کہا ہے کہ اس کی سند میں ابو اسحاق مدلس ہے اور جبارہ بھی [illegible] مفلس جھوٹا ہے۔

[۱] حدیث: "نهى أن يجصص القبر وأن يبنى عليه" کی روایت مسلم [illegible] ۶۶۷/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

[۲] ابن عابدین [illegible] ۶۰۱/۵، ۳۹۹، جواہر الاکلیل [illegible] ۵، نہایۃ المحتاج ۳۹۹/۳، القلیوبی [illegible] ۵۳/۵، [illegible] ۳۵، [illegible] اسمیل [illegible]، شرح منتہی الارادات ۳۵۲/۱۔

البتہ اس سے خوشبو کا استثناء ہے، خوشبو کے بارے میں ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محض اتنی خوشبو دینا شوہر پر فرض ہے جس سے عورت کی جسمانی بو زائل ہو جائے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر عورت کو زینت کی عادت ہو اور ترک سے اس کو نقصان پہنچتا ہو تو شوہر پر سامان زینت کی فراہمی فرض ہے[1]۔

تزئین کے لئے سامان زینت کرایہ پر لینا:

۲۵- اصولاً ہر ایسی چیز کا اجارہ درست ہے جس کا عین باقی رکھتے ہوئے اس سے جائز انتفاع ممکن ہو، اسی لئے شافعیہ اور حنابلہ نے زینت کی غرض سے کپڑے اور زیورات کے اجارہ کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ عین کو باقی رکھ کر ان دونوں سے انتفاع معروف و مقصود بھی ہے اور مباح بھی، کیونکہ زینت ایک جائز مقصد ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ"[2] (آپ کہیے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے)۔

سونا چاندی کے زیورات کا اجارہ غیر جنس کے عوض ہو تو بالاتفاق فقہاء جائز ہے، امام احمد کو اس صورت میں تردد ہے، جبکہ اجرت کی ادائیگی ان کی جنس سے کی جائے، ایک روایت ان سے علی الاطلاق جواز کی بھی منقول ہے۔

حنفیہ نے زینت کے مقصد سے کپڑے اور برتن جیسی چیزوں کے اجارہ کو فاسد کہا ہے، اس کے تحت کوئی شخص کپڑا یا برتن محض تجمل کے لئے کرایہ پر لے یا جانور کو اپنے سامنے رکھنے کے لئے یا گھر سجاوٹ کے لئے نہیں محض شوقیہ کرایہ پر لے تو اجارہ فاسد ہوگا اور اس کی کچھ اجرت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مذکورہ بالا مقاصد ان اشیاء کے مقصود منافع نہیں ہیں، البتہ لباس کا اجارہ پہننے کے لئے، خیمہ کا اجارہ کے لئے اور خیموں کا سجاوٹ کے لئے اور اس جیسی چیزوں کا درست ہے، بشرطیکہ مدت اجارہ متعین اور اجرت معلوم ہو، حنفیہ کے نزدیک لباس ہی کے حکم میں زیورات بھی ہیں۔

مالکیہ نے زیورات کے اجارہ کو مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ انسان کی شان کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عاریت پر دینا بہتر ہے، اس لئے کہ یہ ایک نیکی کا کام ہے[1]۔

اس کے ساتھ ہی حنفیہ اور شافعیہ نے دلہن وغیرہ کو سنوارنے کے لئے کنگھی کرنے والی خادمہ کی خدمات اجرت پر حاصل کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے، بشرطیکہ کام یا مدت کی وضاحت کر دی جائے، دیگر مذاہب کے قواعد سے بھی جواز ہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ زینت اصلاً مشروع اور جائز ہے، اور جائز منافع پر اجرت کا معاملہ کرنا درست ہے[2]۔

سامان زینت عاریت پر لینے کا حکم:

۲۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز طور پر قابل انتفاع ہر چیز کو عاریت پر لینا جائز ہے، بشرطیکہ اصل ہمیشہ باقی رہے، تجمل اور تزئین سے ضائع نہ ہو، مثلاً سونا چاندی، زیورات وغیرہ، اور اسی حکم میں ہار وغیرہ بھی داخل ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، وہ فرماتی ہیں: "هلكت قلادة لأسماء،

---

۱ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۳، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۴۶۳، شرح الصغیر ۲/ ۷۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔

۲ سورۂ اعراف/ ۳۲۔

۱ روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، ۶۹، المغنی ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶، ابن عابدین ۵/ ۳۰، ۵۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۵۳۲، ۵۳۳، الدسوقی ۴/ ۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۸۔

۲ ابن عابدین ۵/ ۴۹، قلیوبی ۳/ ۶۱۔

فبعث النبي في طلبها رجالا، فحضرت الصلاة وليسوا على وضوء، ولم يجدوا ماء فصلوا وهم على غير وضوء، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فأنزل الله آية التيمم" (حضرت اسماءؓ کا ایک ہار گم ہوگیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کی تلاش کے لئے کچھ لوگوں کو بھیجا، اس دوران نماز کا وقت آگیا، مگر لوگ باوضو نہ تھے، اور نہ پانی وہاں میسر تھا، لاچار لوگوں نے بلا وضو نماز ادا کرلی، اس کا ذکر نبی کریم ﷺ کے پاس ہوا تو اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمادی)۔

ابن نجیم نے ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے اس میں یہ اضافہ کیا ہے: "استعارت من أسماء" یعنی حضرت عائشہؓ نے وہ ہار حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے بطور عاریت لیا تھا[2]۔

تساقط

دیکھئے: "تہاتر"۔

---

[1] حدیث عائشہؓ: "هلكت قلادة لأسماء..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۴۰، ۴۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[2] بدائع الصنائع ۱/ ۵۴، شرح روض الطالب ۱/ ...، ... ۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۵۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۳ طبع دار المعارف مصر، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۵ طبع الریاض۔

تسامع

تعریف:

۱- "تسامع" "تسامع الناس" کا مصدر ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہے جو تواتر یا شہرت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو، کہتے ہیں: "تسامع به الناس" یعنی یہ بات لوگوں کے یہاں مشہور ہوگئی، اور اس کو لوگوں نے ایک دوسرے سے سنا، "تسامع الناس بفلان" یعنی فلاں کا عیب لوگوں کے درمیان پھیل گیا[1]۔

اصطلاح میں اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جو لغوی طور پر اوپر مذکور ہوا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- افشاء:

۲- "افشاء" کا معنی ہے: خبر پھیلانا، لوگوں کے درمیان اس کو عام کرنا، خفیہ طور پر ہو یا علانیہ[2]۔

ب- اعلام:

۳- اعلام کا معنی ہے: کوئی خبر کسی شخص یا لوگوں کے کسی گروہ تک پہنچانا، خواہ اعلان کے ذریعہ ہو یا بلا اعلان گفتگو کے ذریعہ[3]۔

---

[1] کشاف مصطلحات الفنون ۳/ ۷۵۱، متن اللغہ ۳/ ۲۰۹، المعجم الوسیط، لسان العرب، الصحاح للجوہری مادۂ "سمع"۔

[2] لسان العرب۔

[3] لسان العرب۔

ج - اعلان:

۴- اعلان کا معنی ہے: کھل کر بیان کرنا جس میں تشہیر و اشاعت پیش نظر ہو[1]۔

د - اشتہار:

۵- "اشتہار"، "اشتہر" کا مصدر ہے اور "اشتہر" "شهر الشيء" کا، اور یہ دونوں لغت اور اصطلاح میں اعلان و ظہور کے معنی میں ہیں[2]۔

ھ - سمع:

۶- "سمع" کان میں آوازوں کا ادراک کرنے والی ایک قوت کا نام ہے، مگر اس کا استعمال سنی ہوئی بات کے لئے بھی ہوتا ہے[3]، اور ذکر کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اجمالی حکم:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ چیزوں میں شہادت بالتسامع جائز ہے، وہ چھ چیزیں یہ ہیں: عتق، نسب، موت، نکاح، ولاء اور وقف ہیں[4]۔

۸- حنفیہ نے مذکورہ چھ میں قول صحیح کے مطابق مہر، زوجہ سے دخول، قاضی کی ولایت اور جس کے قبضے میں کوئی چیز ہو اس کا اضافہ کیا ہے، سوائے اس خادم کے جس کی غلامی کا کسی کو علم نہ ہو، بلکہ وہ خود ہی اپنے بارے میں بیان کرے، موخر الذکر کو اس حکم میں شامل کرنا محل نظر ہے، اس کا ذکر "فتح القدیر" اور "بحر" میں کیا گیا ہے[1]۔

۹- مالکیہ نے مذکورہ چھ میں ان امور کا اضافہ کیا ہے وہ یہ ہیں: کسی شی مثلاً زمین وغیرہ کی ملکیت کی شہادت جبکہ وہ چیز اس شخص کے قبضے میں ہو جس کے لئے شہادت دی جارہی ہے، البتہ یقینی ملکیت کا بینہ بھی اگر موجود ہو تو بینہ سماع پر اس کو تقدم حاصل ہوگا، الا یہ کہ بینہ سماع انتقال ملک کی شہادت دے، اسی طرح عزل قاضی، کسی بینہ کی جرح وتعدیل، شخص معین کے کفر و اسلام اور شخص معین کے رشد و سفاہت میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، نکاح کے باب میں فقہاء مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ زوجین میں زندہ فریق، مردہ فریق سے وراثت پانے کے لئے نکاح کا دعوی کرے، یا دونوں زندہ ہوں تو ایک کے دعوی نکاح پر دوسرا خاموش رہے، اور بیوی مرد کی عصمت میں داخل ہو، لیکن اگر ایک دعوی کرے اور دوسرا انکار کردے تو اس سے نکاح ثابت نہ ہوگا، طلاق اور اسی طرح خلع میں سماع سے طلاق ثابت ہوگی البتہ (خلع کی صورت میں) عوض دینا سماع سے ثابت نہیں ہوگا۔ شوہر کی جانب سے عورت کو ضرر پہنچانا بھی سماع سے ثابت ہوگا، مثلاً تمام معتبر اور غیر معتبر ہر قسم کے لوگوں سے برابر سنتے ہیں کہ فلاں اپنی بیوی کو ضرر پہنچاتا ہے، تو حاکم اس کو طلاق دے سکتا ہے، ام ولد کے اثبات اور عدت سے خروج کے لئے سماع کے ذریعہ ولادت کی شہادت معتبر ہے، اسی طرح مندرجہ ذیل چیزوں میں بھی بینہ سماع معتبر ہوگا، رضاعت، ڈکیتی، فرار، قید، گم شدگی، صدقہ، ہبہ اور لوث، مثلاً بینہ اس طرح شہادت دے کہ ہم سنتے رہے ہیں کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا ہے، تو یہ شہادت لوث بن جائے گی، اور ولی کے لئے قسامت کی گنجائش پیدا کرے گی، اسی طرح بیع، تقسیم، وصیت اور عسر ویسر میں

---

1 لسان العرب۔
2 لسان العرب۔
3 لسان العرب۔
4 رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۷۵، ۳۷۶ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۲ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض۔

1 ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، الاختیار ۲/ ۱۴۳۔

بھی شہادت سماع معتبر ہے، دسوقی کہتے ہیں کہ جن مسائل میں شہادت سماع معتبر اور قابل قبول ہے ان کی تعداد تیس ہے [۱]۔

۱۰ - شافعیہ نے مذکورہ چھ امور میں اپنے قول صحیح کے مطابق ملکیت کا اضافہ کیا ہے، جس میں شہادت کی بنیاد تین امور پر ہے: قبضہ، تصرف اور شہرت [۲]۔

۱۱ - حنابلہ نے مذکورہ چھ چیزوں میں درج ذیل امور کا اضافہ کیا ہے: ملک مطلق، ولادت، طلاق، خلع، اصل وقف اور اس کی شرط، مصرف وقف اور عزل، حنابلہ کے یہاں فقط انہی امور میں شہادت کا اعتبار ہے، اس حصر کی صراحت "مغنی" اور "الفروع" میں آئی ہے، لیکن صاحب "الاقناع" اور صاحب "شرح منتہی" نے مذکورہ چیزوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وما اشبه ذلک (اور اس جیسے دیگر امور (اس سے حصر کی نفی ہوتی ہے) [۳]۔

۱۲ - حنفیہ نے مذکورہ بالا امور میں شہادت کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں شاہد کا علم ایسی جماعت کے ذریعہ حاصل ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، چاہے عدالت یا عدد کی شرط نہ پائی جاتی ہو، موت کی صورت میں ایک عادل کا ہونا کافی ہے، چاہے وہ عورت ہی ہو، یہی مسلک مختار ہے، شارح "الوہبانیہ" نے قید لگائی ہے کہ خبر دینے والا متہم نہ ہو، مثلاً وارث اور موصی لہ، اگر شاہد قاضی کے سامنے وضاحت کرے کہ اس کی شہادت کی بنیاد سماع پر ہے تو قول صحیح کے مطابق اس کی شہادت رد ہو جائے گی، سوائے وقف اور موت کی صورتوں کے، ان دونوں صورتوں میں اگر دونوں گواہ مذکورہ وضاحت پیش کریں اور کہیں کہ ہمیں ایسے لوگوں نے خبر دی ہے جن کو ہم قابل اعتماد سمجھتے ہیں تو قول صحیح کے مطابق ان کی شہادت قبول کی جائے گی [۱]۔

"الہدایہ" میں ان امور کا ذکر کرنے کے بعد جن میں شہادت سماع لائق اعتبار ہوتی ہے، یہ کہا گیا ہے کہ ان چیزوں میں شہادت سماع کی گنجائش ہے، بشرطیکہ اس کو قابل اعتماد ذریعہ سے اس کی اطلاع ملی ہو اور یہ استحسان ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ ان امور کا تعلق خاص معاینہ سے ہے، مگر اس سے متعلق ایسے احکام بھی متعلق ہیں جو متعدد زمانہ کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، اگر ان میں شہادت سماع کا اعتبار نہ کیا جائے تو حرج لازم آئے گا، اور بہت سے احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے [۲]۔

شاہد کے لئے شہرت کی بنیاد پر شہادت دینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ خبر اس کو تواتر یا قابل اعتماد شخص کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کو بتائیں، تاکہ اس کو ایک طرح سے علم حاصل ہو جائے، موت کی صورت میں ایک قول یہ ہے کہ ایک مرد یا ایک عورت کی خبر پر اکتفاء کیا جا سکتا ہے [۳]۔

۱۳ - شافعیہ کہتے ہیں کہ تسامع اس وقت شہادت کی بنیاد بن سکتا ہے جب کہ شہادت دینے والے واقعہ کا سماع ایسی جماعت سے حاصل ہو جس کے کذب پر متفق ہونے کا گمان نہ کیا جا سکتا ہو بلکہ اس کی صداقت کا ظن غالب ہو، نیز اس جماعت کے تمام افراد مکلف ہوں، البتہ ان کا آزاد، عادل اور مرد ہونا شرط نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو عادل اشخاص سے سماع کافی ہے، اگر ان کی خبر پر اطمینان قلب حاصل ہو [۳]۔

---

۱ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۹۵۔

۲ روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۰۔

۳ المغنی ۹/ ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۴۰۹، الفروع ۶/ ۵۵۴، شرح منتہی ۳/ ۵۴۸۔

۱ رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲ الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۴۶۱، ۱۸۰، طبع بیروت۔

۳ نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

۱۴ - حنابلہ کے نزدیک شہادت مرئی ان چیزوں میں جائز ہے جن کے بارے میں خبریں مشہور رہیں اور شاہد کو ان پر دلی اطمینان حاصل ہو اور شہرت کے ذریعہ ان کا علم ہو سکتا ہو [۲]۔

گذشتہ مباحث کی تفصیل "شہادت" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

تسبب

دیکھئے: "سبب"۔

مغنی لابن قدامہ ۹ / ۱۶۰ طبع ریاض۔

تسبیح

تعریف:

۱ - لغت میں "تسبیح" کا ایک معنی ہے: پاکی بیان کرنا، کہتے ہیں: "سبحت الله تسبیحا" (میں نے اللہ کی پاکی بیان کی)، لفظ "تسبیح" ذکر و نماز کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، بولا جاتا ہے: "فلان یسبح الله" یعنی فلاں شخص اللہ کا ذکر کرتا ہے، مثلاً سبحان اللہ پڑھتا ہے، "هو یسبح" یعنی وہ شخص نفل نماز پڑھتا ہے، نماز کو ذکر اس لئے کہتے ہیں کہ ذکر تسبیح کا ایک حصہ ہے، اسی معنی میں یہ آیت کریمہ ہے: "فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ" [۱] (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی) یعنی اللہ کا ذکر (ان اوقات میں) کیا کرو۔ اور تسبیح کا لفظ تحمید (حمد بیان کرنے) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے "سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا" [۲] (پاک ذات ہے جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو)، اسی طرح "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ" یعنی الحمدللہ [۳]۔

اصطلاح میں بھی یہ انہی معانی میں آتا ہے، چنانچہ جرجانی نے

---

۱ سورہ روم / ۱۷۔

۲ سورہ زخرف / ۱۳۔

۳ لسان العرب، الصحاح، طلبۃ الطلبۃ، النہایۃ لابن الاثیر مادۂ "سبح"، تہذیب الاسماء واللغات ۳ / ۱۴۲، الفیومی نے "المصباح" میں ذکر کیا ہے کہ "سبحان" اسم ہے معنی میں ہے جو مصدر کی جگہ ہو گا۔

اس کی تعریف یوں ہے: "تنزیه الحق عن نقائص الإمكان والحدوث" (امکان وحدوث کے تمام نقائص سے حق تعالیٰ کی پاکی بیان کرنے کا نام تسبیح ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ذکر:

۲- لغت میں ذکر کے کئی معانی ہیں: اللہ کے لئے نماز پڑھنا، اس سے دعا کرنا، اس کی ثنا کرنا، حدیث میں ہے: "كان النبي ﷺ إذا حزبه أمر صلى" [۱] (جب آپ ﷺ کو کوئی غمگین معاملہ درپیش ہوتا تو آپ نماز میں مشغول ہوجاتے تھے)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ذکر اس قول کو کہتے ہیں جو "ثنا" یا "دعا" کے لئے بولا جائے، شرعاً بھی اس کا استعمال اس قول کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے قائل کو ثواب ملتا ہے، اس طرح ذکر دعا کو بھی شامل ہے، یہ تسبیح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے [۲]۔

ب-تہلیل:

۳- تہلیل کے معنی ہیں: "لا إله إلا الله" کہنا، کہتے ہیں: "هلل الرجل" یعنی فلاں شخص نے لا إله إلا الله کہا، یہ هيللة سے ہے [۳]۔

۱ حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۵۳ طبع دار الایمان، التعریفات للجرجانی "تسبیح"، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار النوویہ ۲/ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین ۴/ ۵ طبع الفلاح۔

۲ حدیث: "كان النبي ﷺ إذا حزبه أمر صلى" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، احمد نے اس کو "وحی" سے نقل کیا ہے (۵/ ۳۸۸ طبع المکتب الاسلامی)، ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند حسن ہے (۳/ ۳۰۸ طبع المکتبۃ السلفیہ)۔

۳ لسان العرب، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۱/ ۵۲۸۔

۴ المصباح المنیر، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ "ہلل"۔

اس کا اصطلاحی معنی اس سے مختلف نہیں ہے [۱]۔

تسبیح تہلیل کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ تسبیح میں اللہ تعالیٰ کی ہر نقص وعیب سے پاکی ہوجاتی ہے، جبکہ تہلیل میں صرف شرک سے پاکی کا اظہار ہوتا ہے۔

ج-تقدیس:

۴- لغت میں اس کا معنی ہے: ہر خلاف شان بات سے اللہ کی پاکی بیان کرنا، تقدیس، تطہیر (پاک کرنا) تبریک (بابرکت بنانا) کے مترادف کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے، "تقدس" کو "تطہر" کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے: "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" [۲] (درآنحالیکہ ہم تیری حمد کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور تیری پاکی پکارتے رہتے ہیں)، زجاج کہتے ہیں: "نقدس لك" کا معنی ہے: "نطهر أنفسنا لك" (ہم اپنے آپ کو آپ کے لئے پاک کرتے ہیں)، اور اسی طرح ہم اس شخص کے ساتھ کرتے ہیں جو تیرا فرماں بردار ہو۔ "الأرض المقدسة" کا معنی ہے: "الأرض المطهرة" یعنی پاک سرزمین [۳]۔

اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

"تقدیس" تسبیح کے مقابلے میں خاص ہے، اس لئے کہ تقدیس میں پاکی کا اظہار تطہیر وتبریک کے ساتھ ہوتا ہے [۴]۔

مشروعیت تسبیح کی حکمت:

۵- تسبیح کی حکمت یہ ہے کہ بندہ اپنے خالق کی عظمت کا استحضار

۱ حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۹۸۔

۲ سورۂ بقرہ/ ۳۰۔

۳ لسان العرب، مختار الصحاح مادہ "قدس"۔

۴ الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۲۷۷۔

کرے، تاکہ اس کا دل ہیبت الٰہی سے بھر جائے، خشوع پیدا ہو اور غفلت ختم ہو، ذکر کرنے کے پیش نظر یہی مقصود و مطلوب ہونا چاہئے، خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز، اس کیفیت کو حاصل کرنے کی بھرپور کوشش ہونی چاہئے، اسی طرح ذکر میں تدبر اور اس کے معنی پر غور و فکر بھی ہونا چاہئے، کیونکہ ذکر میں تدبر ہی مطلوب ہے، جیسا کہ تلاوت قرآن میں تدبر مطلوب ہے، اس لئے کہ معنی و مقصود دونوں کا ایک ہے، دوسرے اس لئے کہ تدبر سے دل بیدار ہوتا ہے، اور اس سے فکری یکسوئی پیدا ہوتی ہے، اس سے کان بھی اس جانب متوجہ رہتا ہے، نیند دور رہتی ہے، اور نشاط میں اضافہ ہوتا ہے [1]۔

آداب تسبیح:

۶- تسبیح کے آداب بہت ہیں، ان میں چند یہ ہیں: تسبیح خواں ذکر میں صفت عبودیت کے ساتھ تسبیح پڑھے، یعنی اگر کسی جگہ بیٹھ کر تسبیح پڑھے تو قبلہ رو ہو کر انتہائی تذلل و تخشع کی کیفیت میں سکینت و وقار کے ساتھ سر کو جھکا کر بیٹھے، اگر کوئی شخص ذکر کے وقت ان احوال و ہیئات کا اہتمام نہ کرے تو بھی جائز ہے، اور اس کے حق میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن بلا عذر ایسا کرنا افضلیت کو ترک کرنا ہے، عدم کراہت کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ، وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ"[2] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے آنے جانے میں اہل عقل کے لئے (بڑی) نشانیاں ہیں، یہ وہ ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے رہتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "إني لأقرأ حزبي وأنا مضطجعة على السرير" (میں اپنے اوراد چارپائی پر لیٹ کر پڑھتی ہوں)[1]۔

تسبیح کے صیغے اور الفاظ بہت ہیں، بہتر مناسب یہ ہے کہ اس میں سے ان الفاظ کا انتخاب کیا جائے جو احادیث میں وارد ہوئے ہیں، جیسا کہ رکوع و سجود اور بعد نماز کی تسبیحات و اذکار کا حکم ہے، اس کے علاوہ بعض تسبیحات مستحب بھی ہیں، مثلاً روز و شب کی تسبیحات ۔

شرعی حکم:

۷- مواقع و اسباب کے لحاظ سے تسبیح کے مختلف احکام ہیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

ناپاکی کی حالت میں تسبیح:

۸- محدث، جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لئے دل اور زبان سے ذکر کرنا جائز ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے اور یہ ذکر تسبیح، تہلیل، تحمید، تکبیر، درود اور دعا وغیرہ سب کو شامل ہے[2]۔

حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "كان رسول الله يذكر

---

[1] کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۴۳۰ طبع النصر الحدیثہ، الأذکار للنووی ۲، ۳۔

[2] سورۂ آل عمران ر ۱۹۰، ۱۹۱۔

[1] الأذکار للنووی ر ۲، کشاف القناع ۱/ ۴۳۱۔

[2] الأذکار للنووی ص ۱۰، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۴/ ۳۱۰، ۳/ ۱۴، ۳/ ۹۷، الاقناع شرح الخطیب ۱/ ۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۹ھ، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۶۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، شرح جلال الدین المحلی علی منہاج الطالبین بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۶۵، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۱۳۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۱/ ۳۴۳، ۳۴۲، نیل المآرب شرح دلیل الطالب للشیبانی ۱/ ۲۸۔

"الله على كل أحيانه" (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے)۔

اللہ اللہ کا ذکر کرنا، تسبیح ہو یا اور کوئی ذکر، اولی و افضل یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں کیا جائے، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے: "أن النبي ﷺ سلم عليه أحد الصحابة فلم يرد عليه، حتى تيمم فرد السلام، ثم قال: كرهت أن أذكر الله إلا على طهر" [۲] (نبی کریم ﷺ کو کسی صحابی نے سلام کیا، تو آپ ﷺ نے اس کو فوراً جواب نہیں دیا، بلکہ آپ ﷺ نے تیمم فرمایا اور جواب دیا اور یہ ارشاد فرمایا کہ مجھے یہ اچھا نہیں لگا کہ بے طہارت اللہ کا ذکر کروں)۔

تسبیح میں آواز کو متوسط رکھنا:

۹- تسبیح وغیرہ میں رفع صوت میں اعتدال عام فقہاء کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا" [۳] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھیے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھیے اور ان دونوں کے درمیان ایک (متوسط) طریقہ اختیار کیجئے)، نبی کریم ﷺ کا عمل یہی تھا، چنانچہ حضرت ابو قتادہؓ سے روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ خرج ليلة فإذا هو بأبي بكر يصلي يخفض من صوته، قال: ومر بعمر وهو يصلي رافعا صوته، قال: فلما اجتمعا عند النبي ﷺ قال: يا أبا بكر مررت بك وأنت تصلي تخفض صوتك؟ قال: قد أسمعت من ناجيت يا رسول الله، قال: فارفع قليلا، وقال لعمر: مررت بك وأنت تصلي رافعا صوتك؟ فقال: يا رسول الله! أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان، قال: اخفض من صوتك شيئا" [۱] (حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک شب نکلے تو حضرت ابوبکرؓ کے پاس سے گذرے، وہ نماز پڑھ رہے تھے، اور نہایت دھیمی آواز میں قرأت کر رہے تھے، ابو قتادہ کہتے ہیں: اس کے بعد آپ ﷺ حضرت عمرؓ کے پاس سے گذرے تو وہ نہایت بلند آواز میں نماز پڑھ رہے تھے، ابو قتادہ کہتے ہیں: جب یہ دونوں حضرات حضور ﷺ کے پاس جمع ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے ابوبکر! میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت پست آواز میں نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں جس سے سرگوشی کر رہا تھا اس کو سنا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: آواز ذرا بلند کرو، پھر حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: میں تمہارے پاس سے گذرا تو تم بہت اونچی آواز سے نماز پڑھ رہے تھے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں سوئے ہوؤں کو جگاتا ہوں اور شیطان کو بھگاتا ہوں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: آواز قدرے پست کرو)۔

حضرت ابو سعیدؓ بیان فرماتے ہیں: "اعتكف رسول الله ﷺ في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: ألا إن كلكم مناج ربه، فلا يؤذين بعضكم

---

۱ حدیث: "كان رسول الله ﷺ يذكر الله..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "كرهت أن أذكر الله إلا على طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے مہاجر بن قنفذؓ سے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

۳ سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔

۱ حدیث: "مررت بك وأنت تصلي تخفض صوتك" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بعضا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة، أو قال في الصلاة"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا تو آپ ﷺ نے لوگوں کو زور زور سے قرأت کرتے ہوئے سنا، اس پر آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر فرمایا: سنو تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے سرگوشی کر رہا ہے، اس لئے کوئی کسی کو تکلیف نہ پہنچائے اور نہ کوئی قرأت میں ایک دوسرے سے اپنی آواز اونچی کرے، راوی کو شک ہے کہ قرأت میں فرمایا یا نماز میں)، اعتدال اور توسط سے مراد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائی دے، ہلکی آواز سے ذرا اونچی ہو مگر صرف اس قدر کہ پاس والے شخص تک وہ آواز نہ پہنچے[2]۔

تسبیح کن چیزوں کے ذریعہ پڑھنا درست ہے؟:

۱۰ - فقہاء نے نماز کے باہر ہاتھ، کنکری اور دانہ دار تسبیحات پر تسبیح پڑھنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ دل میں اور انگلی کے پوروں پر گننے کی اجازت ہے، البتہ اندرون نماز یہ عمل مکروہ ہے، اس لئے کہ گننے کا یہ عمل اعمال نماز میں سے نہیں ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ فرض ہو یا نفل کسی میں بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں، تاکہ قرأت اور دیگر اعمال میں سنت کی پوری رعایت کی جائے۔

چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے: "أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة، وبين يديها نوى أو حصى تسبح به، فقال: أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والحمد لله مثل ذلك، والله أكبر مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك"[1] (وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک خاتون کے یہاں گئے، اور اس کے سامنے کچھ گٹھلیاں یا کنکریاں رکھی ہوئی تھیں، ان پر وہ تسبیح پڑھ رہی تھی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا تم کو اس سے آسان یا اس سے افضل (راوی کو شک ہے) طریقہ بتاتا ہوں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی پاکی آسمان کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین کی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی زمین و آسمان کی درمیانی مخلوقات کی تعداد کے برابر، اللہ کی پاکی ان چیزوں کی تعداد کے برابر جن کو وہ آئندہ پیدا کرنے والا ہے، الحمد للہ بھی اسی طرح پڑھو، اللہ اکبر بھی اسی طرح، لا الہ الا اللہ بھی اسی طرح اور لا حول ولا قوۃ الا باللہ بھی اسی طرح)، نبی کریم ﷺ نے اس خاتون کو اس عمل سے منع نہیں فرمایا، بلکہ اس سے آسان اور افضل طریقہ کی رہنمائی فرمائی۔ اگر یہ مکروہ ہوتا تو آپ ضرور بیان فرما دیتے۔

نیز صحابیہ حضرت یسیرہؓ سے منقول ہے: "أن النبي ﷺ أمرهن أن يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل، وأن يعقدن بالأنامل فإنهن مسئولات مستنطقات"[2] (نبی کریم ﷺ نے عورتوں کو حکم دیا کہ تکبیر، تقدیس اور تہلیل کا اہتمام

---

1 حدیث: "ألا إن كلكم مناج ربه" کی روایت ابو داؤد (۲/۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۳۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

2 ابن عابدین ۱/۳۵۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۳۹۱، الفواکہ الدوانی ۲/۴۰۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۹، بعض الاعلاق ۲/۳۹ طبع [illegible]۔

1 حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "أخبرك بما هو أيسر عليك" کی روایت ابو داؤد (۲/۱۶۹، ۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، میزان الاعتدال للذہبی (۱۵۴ طبع الحلبی)۔

2 حدیث یسیرہؓ: "أن النبي ﷺ أمرهن أن يراعين" کی روایت ابو داؤد (۲/۱۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے الاذکار (ص۹ طبع الحلبی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

کریں، اور انگلی کے پوروں پر اس کو پڑھیں، اس لئے کہ ان سے سوال ہوگا اور بولنے کے لئے کہا جائے گا)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "رأیت رسول اللہ ﷺ یعقد التسبیح" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو انگلی کی گرہوں پر تسبیح پڑھتے ہوئے دیکھا)، ایک روایت میں ہے: "بیمینہ" (دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر پڑھتے ہوئے دیکھا)۔[1]

طحطاوی نے ابن حجر سے اس کا قول نقل کیا ہے کہ گٹھلیوں اور کنکریوں پر تسبیح کی روایت بعض امہات المومنین کے بارے میں صحابہ سے بہت آئی ہیں، بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے بھی ملاحظہ فرمایا اور اس کو باقی رکھا۔

انگلیوں کی گرہوں پر تسبیح پڑھنا تسبیح کے دانوں پر پڑھنے سے افضل ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر غلطی کا اندیشہ نہ ہو تو انگلیاں بہتر ہیں، ورنہ تسبیحات بہتر ہیں[2]۔

تسبیح کے مستحب اوقات:

۱۱ - ذکر و تسبیح کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وقت جائز ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ یذکر اللہ علی کل أحیانہ"[1] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے)۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُودًا وَّعَلٰى جُنُوبِهِمْ"[2] (یہ وہ ہیں کہ جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں) سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ انسان کے لئے روز و شب ہر حالت میں ذکر کرنا مستحب ہے، سوائے ان حالات کے جن کا شریعت مطہرہ نے استثناء کیا ہے، مثلاً قضائے حاجت کی حالت، حالت جماع، حالت خطبہ اس شخص کے لئے جو خطیب کی آواز سن رہا ہو، ناپاک اور گندے مقامات پر، اسی طرح وہ تمام احوال جن میں ذکر مکروہ ہے۔

بعض روایت میں تسبیح کے لئے بعض خاص مستحب اوقات کا ذکر آیا ہے، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من سبح اللہ في دبر کل صلاۃ ثلاثا وثلاثین، وحمد اللہ ثلاثا وثلاثین، وکبر اللہ ثلاثا وثلاثین، فتلک تسعۃ وتسعون، وقال تمام المائۃ لا إلہ إلا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک، ولہ الحمد، وھو علی کل شيء قدیر، غفرت خطایاہ، وإن کانت مثل زبد البحر"[3] (جو شخص ہر نماز کے بعد سبحان اللہ ۳۳/بار، الحمد للہ ۳۳/بار، اللہ اکبر ۳۳/بار پڑھے، یہ ننانوے بار ہوئے، اور سو پورے کرنے کے لئے پڑھ لے "لا الہ لا

---

۱ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ: "رأیت رسول اللہ ﷺ یعقد التسبیح" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۰) نے تحقیق عزت عبید دعاس اور ترمذی (۵/ ۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، نووی نے الاذکار میں اس کو حسن کہا ہے، ص ۹ طبع الحلبی۔

۲ حاشیۃ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۴۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۵ طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۵، ۱۰۶، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۰۷، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۱، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۹۰، الاذکار للنووی ص ۹، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۲۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۲، التاج والاکلیل بہامشہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷ طبع النصر الحدیثہ، حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۰۷ طبع سوم الامیریہ بولاق۔

۱ حدیث: "کان یذکر اللہ علی کل أحیانہ" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

۲ سورۂ آل عمران / ۱۹۱۔

۳ الاذکار للنووی ص ۱۸۔

حدیث: "من سبح اللہ في دبر کل صلاۃ ثلاثا وثلاثین" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

"الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير" تو اس کے تمام گناہ بخش دیے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

صبح اور شام کے وقت تسبیح پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مائة مرة، لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به، إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه" (جو شخص صبح اور شام کے وقت سبحان الله وبحمده سو مرتبہ پڑھے تو قیامت کے دن کوئی اس سے بڑھ کر عمل لانے والا نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی دوسرا بھی یہی عمل یا اس سے بڑھ کر عمل لائے)، ابوداؤد کی روایت میں "العظیم" کے اضافہ کے ساتھ ہے: "سبحان الله العظيم وبحمده"[1]۔

تسبیح یا اسی قسم کا کوئی ورد کسوف یا خسوف کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس وهو قائم في الصلاة رافع يديه، فجعل يسبح ويهلل ويكبر ويحمد ويدعو حتى حسر عنها، فلما حسر عنها قرأ سورتين وصلى ركعتين"[2] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس سورج گرہن کے وقت حاضر ہوا، تو آپ ﷺ نماز کی حالت میں کھڑے تھے، اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے، آپ ﷺ تسبیح، تہلیل اور تکبیر، تحمید اور دعا میں مشغول رہے، یہاں تک کہ گرہن چھٹ گیا، گرہن چھٹنے کے بعد آپ ﷺ نے دو سورتوں کی تلاوت فرمائی اور دو رکعت نماز ادا فرمائی)۔

آغاز نماز میں تسبیح:

۱۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آغاز نماز میں تسبیح سنت ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔

جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم، ولا تخالف آذانكم، ثم قولوا: الله أكبر، سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك"[1] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے ہاتھ اٹھاؤ اور وہ تمہارے کان سے متجاوز نہ ہوں پھر کہو: الله أكبر، سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك"[2] (رسول اللہ ﷺ نماز شروع فرماتے تو پڑھتے: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى

---

۱ حدیث: "من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله..." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۱ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۵/ ۳۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

۲ حدیث: "أتيت النبي ﷺ وقد كسفت الشمس..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۱ حدیث: "إذا قمتم إلى الصلاة فارفعوا أيديكم ولا تخالف..." کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۳/ ۲۲۲ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی یحییٰ بن یعلی الاسلمی ہیں جو ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۱۰۲ طبع القدسی)۔

۲ حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۹۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

جدک ولا إله غیرک)۔

مالکیہ نے حضرت انسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "صلیت خلف النبي ﷺ وأبي بکر وعمر وعثمان، وکانوا یستفتحون بالحمد للہ رب العالمین" (میں نے نبی کریم ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے پیچھے نماز پڑھی، یہ حضرات الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے)۔

ان حضرات نے آغاز نماز میں تسبیح کا ذکر نہیں کیا، نہ فرض میں اور نہ سنن میں [۲]۔

رکوع میں تسبیح:

۱۴۳ - رکوع میں تسبیح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سنت ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب اور مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح واجب ہے اور تین سنت۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون کم سے کم اور شافعیہ کے نزدیک مستحب کم سے کم تین تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا رکع أحدکم فقال سبحان ربي العظیم ثلاثا، فقد تم رکوعه، وذلک أدناه" (جب تم میں سے کوئی رکوع کرے اور رکوع میں تین بار "سبحان ربي العظیم" پڑھ دے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا، اور یہ کم سے کم مقدار ہے)۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رکوع اور سجدہ میں کسی بھی لفظ سے تسبیح پڑھنا مستحب ہے [۲]۔

ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ "سبحان ربي العظیم" کہنا مستحب ہے [۳]۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آیت کریمہ: "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِیْمِ" [۴] (سو آپ اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إجعلوها في رکوعکم" [۵] (اس کو اپنے رکوع میں پڑھا کرو)۔

تسبیح کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے کہ اگر کم ہوجائے تو ثواب سے انسان محروم رہ جائے، بلکہ ایک بار بھی تسبیح پڑھے گا تو اس کو ثواب ملے گا، اور زیادہ پڑھے گا تو زیادہ ملے گا۔

یہ تسبیحات بطور استحباب پانچ، سات، یا نو تک پڑھنا افضل ہے، یہ حنفیہ کا کہنا ہے، "منیة المصلی" میں ہے کہ کم سے کم عدد تین ہے، اوسط پانچ ہے، اور مکمل ترین سات ہے۔

شافعیہ کے نزدیک تسبیح میں کمال کی ادنیٰ حد تین ہے، پھر پانچ،

---

۱ حدیث حضرت انسؓ: "صلیت خلف النبي ﷺ وأبي بکر ..." کی روایت مسلم (۱/۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۳۹، ۱۴۰، فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۱/۲۵۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الاکتفاء علی الدر المختار ۱/۳۲۸، الشرح الکبیر ۱/۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵، ۲۵۲، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۸۰، قلیوبی ۱/۱۴۸، شرح الروض الطالب ۱/۱۵۰، مغنی المحتاج ۱/۱۶۳، نیل الاوطار ۲/۲۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۰۵، ۵۰۴ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/۳۹۰، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۸۹، الانصاف ۲/۶۰۔

حدیث: "إذا رکع أحدکم فقال سبحان ربي العظیم ثلاثا ..." کی روایت ابوداؤد (۱/۵۵۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور اس کی سند میں انقطاع ہے (تلخیص الحبیر ۱/۲۴۲ طبع شرکة الطباعة الفنیة)۔

۲ الدسوقی ۱/۲۴۹۔

۳ القوانین الفقہیہ ص ۵۴۔

۴ سورہ واقعہ ۹۶۔

۵ حدیث: "إجعلوها في رکوعکم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، (موارد الظمآن ص ۱۳۵ طبع السلفیہ)۔

پھر سات، پھر نو اور پھر گیارہ، اور یہ اکمل حد ہے، مگر یہ حکم منفرد یا چھوٹی جماعت کے امام کے لئے ہے جس کے مقتدی طویل رکوع وسجود پر راضی ہوں، ان کے علاوہ لوگوں کے لئے تین ہی آخری حد ہے، مقتدیوں کی سہولت کے پیش نظر اس سے زیادہ نہ کرے، البتہ منفرد اور جماعت کا امام اس میں یہ پڑھ سکتا ہے: "اللهم لك ركعت وبك آمنت الخ" (اے اللہ! میں نے تیرے لئے ہی رکوع کیا اور تجھ ہی پر ایمان لایا الخ)، "الروضة" میں ہے کہ اکمل حد (یعنی سات تک) صرف تسبیح پڑھنے سے افضل یہ ہے کہ تین تسبیحات کے ساتھ مذکورہ دعا کا اضافہ کرے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک تسبیح سے زیادہ مستحب ہے، اور امام کے حق میں اس کا اعلیٰ درجہ زیادہ سے زیادہ دس تسبیحات ہیں، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما رأيت أحداً أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتى يعني عمر بن عبدالعزيز فحزرنا في ركوعه عشر تسبيحات وفي سجوده عشر تسبيحات" (میں نے اس جوان یعنی عمر بن عبدالعزیز سے زیادہ کسی کی نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز سے مشابہ نہیں دیکھی، چنانچہ ہم نے ان کے رکوع اور سجدہ میں دس دس تسبیحات کا اندازہ کیا)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ حسن سے منقول ہے کہ پوری تسبیح سات ہے، اوسط پانچ اور ادنیٰ تین ہے، منفرد کے حق میں تسبیح کی اعلیٰ حد عرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس وقت تک تسبیح پڑھ سکتا ہے جب تک کہ سہو کا اندیشہ نہ ہو، بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ قیام کے قدر اس کی حد ہے، ایک رائے سات کی بھی ہے۔

سجدہ میں تسبیح:

۱۴ - صفت، عدد اور اختلافات کے لحاظ سے وہ تمام بحثیں سجدہ کے اندر بھی جاری ہوں گی جو رکوع کے ذیل میں کی گئی ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کے مشہور قول کے مطابق سجدہ میں تسبیح سنت ہے، ایک قول وجوب کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، حنابلہ کے نزدیک کم سے کم مقدار یعنی ایک واجب ہے اور تین سنت، جیسا کہ رکوع میں بیان کیا گیا، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں صرف ایک فرق یہ ہے کہ سجدہ میں تسبیح "سبحان ربي الأعلى" ہے اور رکوع میں "سبحان ربي العظيم"۔

امام کو متنبہ کرنے کے لئے مقتدی کا تسبیح پڑھنا:

۱۵ - اگر امام سے نماز میں کوئی بھول ہو جائے تو مقتدی کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ امام کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کرے اگر متنبہ کرنے والا مرد ہو، اور اگر عورت ہو تو تالی بجا کر متنبہ کرے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہی ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "إنما التصفيق للنساء، ومن نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله"[2] (تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے، اور اگر نماز میں کچھ پیش

حدیث انسؓ: "ما رأيت أحداً أشبه صلاة بصلاة رسول الله ﷺ من هذا الفتى" کی روایت نسائی (۲/ ۲۲۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

[1] مراقی الفلاح ص ۴۴، ۴۵، ۵۴، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۳۰، ۳۳۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۸۲، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، القلیوبی ۱/ ۱۵۵، الفواکہ الدوانی ص ۲۰۸، ۲۰۹ طبع المعرفہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸، ۲۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۰، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳ طبع ریاض، حاشیۃ منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۸۸، ۸۹۔

[2] حدیث: "إنما التصفيق للنساء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

آ نے تو سبحان اللہ کہنا چ ہئے)۔

مالکیہ نے نماز میں عورت کے ے تصفیق (تالی بج نے) کو علی الاطلاق مکروہ قر ر دیا ہے، ان کے نزدیک عورت کے ے بھی تسبیح ہی کا حکم ہے، یونکہ حدیث پ ک کے الف ظ عام ہیں: "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله" ۔ ستدلال اس طو ر پر ہے کہ "من" الف ظ عام میں سے ہے جس میں عورت مرد دونوں د خل ہیں ۔

نمازی کا تسبیح کے ذریعہ دوسرے شخص کو متنبہ کرنا:

۱۶ - گر نمازی کسی دوسرے کو پنے بارے میں نماز میں مشغول ہونے کی اطلاع ذکر و تسبیح کے ذریعہ کرنا چ ہے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو تسبیح کے ذریعہ متنبہ کردے، مثلاً کوئی شخص اس کے پاس آنے کے لئے اجازت م نگے ور وہ نماز میں ہو، یا مصلی کو کسی کے کنویں میں گر جانے یا ہلاکت میں پڑ جانے کا خوف ہو، یا کسی شی کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو ور گر عورت ہو تو تالی بج کر متنبہ کرے، اس سلسلے میں وہی ختلاف یہاں بھی ہے جو اس سے قبل مذکور ہو، ہیں اس کی دلیل یک تو وہ حدیث ہے جس کا ذکر بھی اس سے قبل ہو، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله، فإنه لا يسمعه أحد يقول سبحان الله، إلا التفت" [۲] (جس شخص کو نماز میں کچھ پیش آج ئے تو سبحان اللہ، اس لئے کہ کوئی شخص جب سبحان اللہ کی آواز سنے گا تو ضرور متوجہ ہوگا)، مسند میں حضرت علیؓ سے منقول ہے: "كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة آتيه فيها فإذا أتيته استأذنته إن وجدته يصلي فسبح دخلت، وإن وجدته فارغا أذن لي" (بارگاہ نبوت میں حاضری کا میرا یک خاص وقت تھا، میں حاضر ہو کر اجازت کا طلب گار ہوتا، گر حضور علیہ السلام اس وقت نماز میں ہوتے تو سبحان اللہ فرما دیتے، اور میں اندر چلا جاتا، ور گر فارغ ہوتے تو مجھے اجازت مرحمت فرما دیتے)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک گر تسبیح کا مقصد محض علام، یا تعجب وغیرہ ہو تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں تسبیحات سے کوئی مفسد نہیں ہوتی سوائے اس صورت کے جس میں رسول اللہ علیہ السلام کے سوا کسی دوسری مخلوق کو خطاب کیا گیا ہو۔

مالکیہ ور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی چیز صحت نماز پر اثر انداز نہیں ہوتی [۲] ۔

خطبہ کے دور ن تسبیح:

۱۷ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ سننے والے کے لئے تسبیح پڑھنا مکروہ ہے، یونکہ اس کی وجہ سے خطبہ سننے میں خلل آتا ہے، البتہ کوئی شخص خطیب سے تنی دور ہو کہ خطبہ کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو بعض

---

۱ الفتاوی الہندیہ ۹۹ المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۹۴، ۹۵، ۱۰۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۴۳، ۴۵، قلیوبی وعمیرہ علی شرح منہاج الطالبین ۹۹، ۱۰۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۹ مکتبۃ النجاح لیبیا، الشرح الکبیر ۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۹، ۵۴ طبع ریاض جدیدہ، کشاف القناع ۱/ ۳۹۰ طبع النصر الحدیثہ۔

۲ حدیث "من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ سے کی ہے۔

حدیث: "كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة آتيه فيها" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت علیؓ سے کی ہے، بوصیری کہتے ہیں: اسے بھی ابن ماجہ نے نقل کیا ہے مگر ان کے الفاظ میں "فسبح" کے بجائے "فتنحنح" ہے، اس کی روایت نسائی ۳/ ۲۹۳ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ نے بھی کی ہے لیکن سند میں اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ تلخیص لابن حجر ۱/ ۲۸۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ میں ہے۔

۲ الفتاوی الہندیہ ۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۴، ۹۵، روضۃ الطالبین ۲۹۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۲/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۴، ۵۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۹۰۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں آہستہ تسبیح پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، مگر مذہب کا قول معتمد یہ ہے کہ ممانعت ہر صورت میں ہے، خواہ خطیب سے قریب ہو یا بعید، آواز سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک ذکر یعنی تسبیح، تہلیل وغیرہ جائز ہے (مگر ان کے قول معتمد میں یہ خلاف اولیٰ ہے) بشرطیکہ قلیل ہو اور آہستہ پڑھی گئی ہو اور زیادہ پڑھنا ہر صورت میں حرام ہے، جیسے کہ قلیل حرام ہے اگر بلند آواز سے ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے خاص طور پر تسبیح کا تذکرہ تو نہیں کیا ہے، البتہ دوران خطبہ ذکر کا مسئلہ چھیڑا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص خطبہ کی آواز نہ سن رہا ہو اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ تلاوت و ذکر میں مشغول رہے، البتہ جو شخص خطبہ سن رہا ہو وہ ان میں سے کسی چیز میں مشغول نہ ہو، صرف نبی کریم ﷺ کا ذکر سنتے وقت درود پڑھ سکتا ہے[1]۔

نماز عیدین کے آغاز میں اور تکبیرات زوائد کے درمیان تسبیح:

۱۸- عیدین کی نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد ثنا پڑھنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، جس طرح کہ عام نمازوں کے آغاز کے بارے میں تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عیدین میں تکبیرات زوائد کے درمیان بھی تسبیح پڑھنا سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ ان کے نزدیک خلاف اولیٰ ہے، اس لئے ان کے نقطہ نظر کے مطابق امام تکبیرات کے درمیان صرف اس قدر وقفہ کرے گا کہ مقتدی تکبیر کہہ لیں، اور اس وقفہ میں وہ تسبیح، تحمید، تہلیل اور تکبیر کچھ نہیں کہے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ان تکبیرات کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، مگر سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر پڑھنے میں مضائقہ نہیں، بلکہ خاموش رہنے سے یہ پڑھنا اولیٰ ہے، جیسا کہ قہستانی میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان دعائے ماثورہ پڑھے، دعائے ماثورہ اکثر شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔

حنابلہ کے نزدیک ہر دو تکبیر کے درمیان یہ دعا پڑھنا جائز ہے: اللہ اکبر کبیراً، والحمد للہ کثیراً وسبحان اللہ بکرة وأصیلاً، وصلی اللہ علی محمد النبی وآلہ وسلم تسلیماً کثیراً، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعود سے تکبیرات عید کے درمیان پڑھنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ارشاد فرمایا: "یحمد اللہ ویثنی علیہ ویصلی علی النبی ﷺ" (اللہ کی حمد وثنا کرے اور نبی کریم ﷺ پر درود پڑھے، اس کو اثرم اور حرب نے روایت کیا ہے، اور امام احمد نے اس سے استدلال کیا ہے)۔

[1] مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی علیہ ص ۲۸۲، ۲۸۳، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۵۰۹، ۵۱۰، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۵، ۳۸۶، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۰۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲، کشاف القناع ۲/ ۴۸۔

مراقی الفلاح ص ۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۰۸، شرح الزرقانی ۲/ ۳۷، شرح روض الطالب مع حاشیہ ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، شرح المنہج ۲/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۷۱، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۳، کشاف القناع ۲/ ۴۰، العرف الشذی، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۱۵۔

نماز کی اطلاع کے لئے تسبیح:

۱۹ - نماز کی خبر دینے کے لئے مؤذن کا تسبیح کہنا بدعت حسنہ ہے یا مکروہ ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اختلافات کی تفصیل "اذان" کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے۔

صلاۃ التسبیح:

۲۰ - صلاۃ التسبیح کے بارے میں ایک حدیث آئی ہے جس کی صحت مختلف فیہ ہے، فقہاء کے یہاں بھی اس سلسلے میں کچھ اختلافات وتفصیلات ہیں، ان کے لئے "صلاۃ التسبیح" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

تسبیح کے لئے ممنوع مقامات:

۲۱ - چونکہ تسبیح ایک قسم کا ذکر ہے، اور ذکر درج ذیل مقامات میں مکروہ ہے، اس لئے ان میں تسبیح بھی مکروہ ہوگی، اس لئے کہ عام کی نہی میں خاص کی نہی بھی داخل ہے، یہ ممانعت اس لئے ہے کہ ان گندے مقامات پر ذکر الہی سے طبیعت ابا کرتی ہے، لہذا تسبیح وغیرہ کوئی بھی ذکر درج ذیل مقامات پر مکروہ ہے: بیت الخلاء میں، قضاء حاجت کے وقت، گندگی ونجاستوں کے ڈھیر پر، گندے اور ناپاک مقامات پر، جماع کے وقت، حمام میں اور غسل خانہ میں وغیرہ، مگر یہ کراہت اس وقت ہے جب ذکر زبان سے کیا جائے، محض دل سے ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح ضرورت کے وقت بھی مکروہ نہیں ہے، مثلاً کسی اندھے کو کنواں یا اس جیسی کسی چیز میں گرنے سے بچانا ہو، یا کسی معصوم کو مثلاً غافل شخص یا کسی جیسے کسی شخص کو ہلاکت سے بچانا ہو، لیکن ان حالات میں بھی بہتر یہ ہے کہ تنبیہ کے لئے تسبیح اور ذکر کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی جائے، جمعہ میں خطیب کی آواز سننے والے کے لئے بھی ذکر اور تسبیح مکروہ ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب:

۲۲ - لفظ تسبیح کے ذریعہ اظہار تعجب جائز ہے[۲]، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ملاقات حضرت ابوہریرہؓ سے ہوگئی، اور ابوہریرہؓ جنبی تھے، چنانچہ وہ چپکے سے کھسک گئے، اور جاکر غسل کیا، حضور ﷺ نے ان کو تلاش فرمایا، پھر جب ابوہریرہؓ آئے تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "أين كنت يا أبا هريرة؟ قال: يا رسول الله لقيتني وأنا جنب، فكرهت أن أجالسك حتى أغتسل، فقال: سبحان الله إن المؤمن لا ينجس"[۳] (ابوہریرہ تم کہاں تھے، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری آپ سے ملاقات ہوئی تو میں جنبی تھا، اور مجھے یہ بات پسند نہیں آئی کہ آپ کی صحبت میں بغیر غسل کے رہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ مومن ناپاک نہیں ہوتا)۔

---

۱ بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، ۲/ ۲۰۱، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۹، ۳۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۲، ابن الطحاوی ۱/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۲۳، الموسوعۃ الفقہیۃ فی الکویت ۲/ ۳۰۱۔

الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۵، ابن عابدین ۱/ ۴۳۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۹، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۳، ۲۷۵، شرح الزرقانی ۱/ ۷۷، ابن العربی ۱/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳، ۵۹، ۲۲۳، منار السبیل ۱/ ۸، المقنع ۱/ ۵۰، الاذکار للنووی ص ۲۔

۲ الاذکار للنووی ص ۲۹۲، ۲۹۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۱، ۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۔

۳ حدیث: "سبحان الله إن المؤمن لا ينجس" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن أخت الربيّع أم حارثة جرحت إنسانا، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال القصاص القصاص، فقالت أم الربيع يا رسول الله أتقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ القصاص كتاب الله، سبحان الله يا أم الربيع"[1] (ربیع کی بہن ام حارثہ نے ایک شخص کو زخمی کردیا، لوگوں نے یہ مقدمہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے قصاص کا فیصلہ فرمایا، ربیع کی ماں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا آپ فلانی سے قصاص لیں گے، خدا کی قسم اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سبحان اللہ اے ام الربیع! قصاص خدا کی کتاب کا قانون ہے)۔

جنازہ کے آگے تسبیح پڑھنا:

۲۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنازہ کے ساتھ چلنے والے کے لئے بآواز بلند ذکر و تسبیح مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعات منکرہ میں سے ہے، ہاں اگر ذکر آہستہ ہو کہ صرف خود سنے تو کراہت نہیں ہے، بلکہ مستحب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ذکر الہی اور میت کو پیش آنے والے واقعات اور اہل دنیا کے انجام پر غور وفکر میں مشغول کردے اور بے فائدہ گفتگو سے پرہیز کرے، اس لئے کہ حضرت قیس بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز، وعند القتال، وعند الذكر"[2] (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ جنازہ کے پاس، جنگ کے وقت اور ذکر کے وقت آواز بلند کرنے کو ناپسند کرتے تھے)، دوسرے اس لئے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ تشبہ پایا جاتا ہے، اس لئے مکروہ ہے[1]۔

بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا:

۲۴- بادل کی گرج کے وقت تسبیح پڑھنا حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کے نزدیک مستحب ہے، گرج سننے والا سنتے وقت یہ دعا پڑھے: "سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، اللهم لا تقتلنا بغضبك، ولا تهلكنا بعذابك، وعافنا من قبل ذلك"[2] (پاک ہے وہ ذات جس کی پاکی رعد بیان کرتا ہے اور فرشتے بھی اس کے خوف سے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں، اے اللہ! ہمیں اپنے غضب سے قتل نہ کر، اپنے عذاب سے ہلاک نہ کر، اور اس سے قبل عافیت مرحمت فرما)۔

امام مالک نے مؤطا میں حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ جب بادل کی گرج سنتے تو بات ترک کر دیتے اور یہ دعا پڑھتے: "سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته"[3]۔

---

1. حدیث انسؓ: "سبحان اللہ یا ام الربیع" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
2. حدیث قیس بن عبادؓ: "کان اصحاب رسول اللہ ﷺ یکرھون رفع الصوت عند..." کی روایت بیہقی (۴/ ۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

1. حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۳۳ طبع دار الایمان، فتح القدیر ۲/ ۷۵، ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، فتاوی ہندیہ ۱/ ۱۶۲، بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۰، الخرشی ۲/ ۱۳۸، ۱۳۹، شرح الزرقانی ۲/ ۱۰۹، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۹۹، الاذکار للنووی ص ۱۴۵، کشاف القناع ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰۔
2. حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۸، قلیوبی ۱/ ۳۰۸، الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۱۰، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۴/ ۲۹۳، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۲۹۸، الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی ۶/ ۲۰۹۔
3. حدیث عبد اللہ بن زبیرؓ: "کان اذا سمع الرعد..." کی روایت امام

حضرت ابن عباس سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا مع عمر رضي الله عنه في سفر، فأصابنا رعد وبرق وبرد، فقال لنا كعب رضي الله عنه: من قال حين يسمع الرعد سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ثلاثا، عوفي من ذلك الرعد، فقلنا فعوفينا" (ہم حضرت عمرؓ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ ہم کو گرج، چمک اور اولوں نے گھیر لیا تو ہم سے حضرت کعبؓ نے کہا کہ جو شخص گرج سن کر تین بار یہ پڑھے: "سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته" تو اس کو اس گرج سے عافیت مل جاتی ہے، چنانچہ ہم نے اسی طرح کہا تو ہم بعافیت رہے)[1]۔

تسبیح چھوڑ دینا:

۲۵- تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ذکر و تسبیح یا تلاوت قرآن میں مشغول لوگ جب مؤذن کی اذان سنیں جو مسنون طور پر اذان دے رہا ہو تو وہ ذکر و تسبیح اور تلاوت قرآن کو موقوف کردیں اور مؤذن کی اذان کا جواب دیں، جمہور کے نزدیک یہ مندوب ہے، اس مقام پر حنفیہ کا ایک قول وجوب کا بھی ہے[2]۔

تسبیح کا ثواب:

۲۶- تسبیح کا ثواب بہت عظیم ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: من قال سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه، ولو كانت مثل زبد البحر" [3] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص دن میں سو بار "سبحان الله وبحمده" پڑھے تو اس کے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

اس سے متعلق اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں۔

---

۱ اثر: ... موطا ۲/ ۹۹۲ طبع الحلبی سے منقول ہے، نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح کہا ہے، ص ۱۴۲ طبع الحلبی۔
اثر کعبؓ: "من قال حين يسمع الرعد ..." کی روایت طبرانی نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ لابن علان میں ہے، ۴/ ۲۸۶ طبع المنیریہ۔

۲ مراقی الفلاح ۹۷-۹۹، ابن عابدین ۱/ ۲۶۵-۲۶۷، الشرح الکبیر وحاشیہ الدسوقی ۱/ ۱۹۶، مواہب الجلیل ۱/ ۴۴۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۳، حاشیہ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۰۸-۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۲-۴۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۰۹-۴۱۰، الاذکار للنووی ۱۰۸۔

الاذکار للنووی ص ۹۰۸۔ (... ۹۰۲/ ۹۰۹)

۳ حدیث: "من قال سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه" کی روایت مسلم ۴/ ۲۰۷۱ طبع الحلبی نے کی ہے۔

تسبیل

تعریف:

۱- تسبیل کے لغوی واصطلاحی معنی ہیں: "راہ خدا میں کوئی چیز دینا"، کہتے ہیں: "سبّل فلان ضيعته تسبيلاً" فلاں نے اپنی جائداد راہ خدا میں دی، "سبلت الثمرة" میں نے پیداوار خیر وثواب کے کاموں کے لئے وقف کی، حضرت عمر کے وقف والی حدیث میں حضور ﷺ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" (اگر چاہو تو اس کی اصل محفوظ رکھو اور پیداوار کو صدقہ کرو) یعنی اس جائداد کو وقف کرکے اس کی پیداوار مستحقین کے لئے مباح کردو۔ جب کوئی شخص اپنی کوئی چیز عام لوگوں کے لئے مباح کردے تو بولا جاتا ہے: "سبلت الشيء" یعنی میں نے اس چیز کے لئے ایک راہ کھول دی جس پر کوئی بھی چل کر جاسکتا ہے، پھر سبیل اللہ کا لفظ عام ہے، اس میں ہر وہ عمل داخل ہے جس سے خالص تقرب الی اللہ مقصود ہو، خواہ وہ فرائض ونوافل کی صورت میں ہو یا دوسرے کارہائے خیر کی شکل میں، اور کبھی "سبیل" کا اطلاق پانی کے اس حوض پر ہوتا ہے جس کو وہاں آنے والوں کے لئے عام کردیا گیا ہو[۲]۔

"النظم المستعذب في شرح غريب المهذب" میں ہے کہ "تسبيل الثمرة" کا مطلب یہ ہے کہ وقف پیداوار سے مستفید ہونے کی راہ کھول دے۔ "کشاف القناع" میں "تسبيل المنفعة" کا معنی لکھا ہے: موقوفہ سامان کے منافع یعنی آمدنی اور پھل وغیرہ کو محض تقرب الی اللہ کی غرض سے کسی معین جہت کے لئے عام کردینا[۱]۔

"تسبیل" کا اطلاق اصطلاح میں وقف پر بھی ہوتا ہے، کہتے ہیں: "سبلت الدار" یعنی میں نے اپنا گھر وقف کیا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "تسبیل" وقف کے صریح الفاظ میں سے ہے، یعنی واقف اپنی کوئی چیز ان الفاظ میں وقف کرسکتا ہے: "سبلت داري سكنى فقراء بلدة كذا وساكنيها" (میں نے اپنا گھر فلاں شہر کے فقراء اور باشندوں کی رہائش کے لئے وقف کیا)۔

غرض لفظ "تسبیل" وقف کے باب میں صریح ہے، اس لئے کہ یہ اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس کے لئے اس کا استعمال معروف ہے، شریعت کا عرف بھی ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر سے ارشاد فرمایا: "إن شئت حبست أصلها وسبلت ثمرتها"[۲] (اگر چاہو تو اس کی اصل کو محفوظ رکھو اور اس کا پھل راہ خدا میں وقف کردو)، اس طرح وقف کے لئے یہ لفظ اسی طرح صریح ہے، جیسے کہ طلاق کے لئے لفظ "تطلیق"۔ اور اصل شی کی طرف تحبیس اور پھل کی طرف تسبیل کے انتساب میں معنوی طور پر کوئی مغایرت نہیں ہے، اس لئے کہ خود پھل بھی وقف کے مقرر کردہ مصارف کے ساتھ محبوس ہے[۳]۔

---

۱ حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

۲ لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادہ "سبل"۔

---

۱ النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب مذیل صحائف المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۴۲، مطبعہ، کشاف القناع ۴/ ۲۴۲ طبع النصر الحدیثہ۔

۲ حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

۳ المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۴۴۹، کشاف القناع ۴/ ۲۴۲ طبع النصر الحدیثہ، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۳، المکتب الإسلامی۔

حنفیہ کے نزدیک اگر واقف کہے: "أرضي هذه سبيل" اور وقف موبد کے لئے یہ لفظ معروف ہو تو وقف تام ہوگا، ورنہ اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر وہ کہے کہ میری مراد وقف تھی تو وقف ہوگا، اس لئے کہ لفظ میں اس کی گنجائش ہے، اور اگر کہے کہ میں نے صدقہ مراد لیا تھا، تو یہ نذر مان لی جائے گی، اور اس کا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا، اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو میراث قرار پائے گی[1]۔

مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کو راہ خدا میں دینے کا مطلب خود اسی چیز کو صدقہ کر دینا ہے، جب تک کہ کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے جس سے سامان کے وقف اور پیداوار یا منافع کو صدقہ کرنے کا معنی ظاہر ہو[2]۔

اجمالی حکم:

۲- کوئی چیز راہ خدا میں دینا بلا اختلاف قربت مندوبہ ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[3] (جب انسان مر جاتا ہے تو اس کا سلسلہ عمل بھی منقطع ہو جاتا ہے، سوائے تین چیزوں کے صدقہ جاریہ، نفع بخش علم، اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا گو ہو)، نیز ارشاد باری تعالی ہے: "وافعلوا الخير"[4] (اور نیکی کرتے رہو)، یہ عمل خود نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ نے بھی انجام دیا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: "أن عمر رضي الله عنه أتى النبي ﷺ وكان قد ملك مائة سهم من خيبر فقال: قد أصبت مالاً لم أصب مثله، وقد أردت أن أتقرب به إلى الله تعالى، فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"[1] (حضرت عمرؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کو خیبر سے سو حصے ملے تھے، انہوں نے عرض کیا کہ مجھ کو ایسا مال ملا ہے جیسا اس سے قبل نہیں ملا، اس لئے میں چاہتا ہوں کہ اس کے ذریعہ تقرب الی اللہ حاصل کروں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر چاہو تو اصل مال کو محبوس رکھو اور اس کی پیداوار صدقہ کردو)، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ کا کوئی صاحب استطاعت صحابی ایسا نہیں جس نے وقف کے کار خیر میں حصہ نہ لیا ہو[2]۔

تفصیل "صدقہ" اور "وقف" کی اصطلاحات کے تحت مذکور ہے۔

تسجیل

دیکھئے: "توثیق"۔

---

۱ البحر الرائق ۵/۲۰۵، ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۳۵۷، ۳۵۹۔

۲ حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۴، ۸۵، الحطاب ۶/۲۸۔

۳ حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله..." کی روایت مسلم (۳/۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

۴ سورۂ حج ۷۷۔

۱ حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" کی تخریج فقرہ کے تحت گذر چکی ہے۔

۲ المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۴۴۷، کشاف القناع ۴/۲۴۰، ۲۴۲ طبع النصر الحدیثہ، ابن عابدین ۳/۳۵۸، ۳۵۹، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۵/۲۰۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/۷۵۔

تسرّی

تعریف:

۱- لغت میں "تسری" کا معنی ہے: باندی کو جماع کے لئے اختیار کرنا، کہتے ہیں: "تسری الرجل جاریته، یا تسری بالجاریة، یا استسر الجاریة"، یہ تمام الفاظ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی آقا اپنی مملوکہ باندی کو جماع کے لئے اختیار کرے، اصل میں یہ "سر" کی طرف منسوب ہے جو بمعنی جماع ہے، البتہ اہل لغت التباس سے بچنے کے لئے "سین" پر ضمہ پڑھتے ہیں، تاکہ اس کے اور "السرية" کے مابین فرق ہوجائے، "السرية" اس آزاد عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد خفیہ طور پر شادی کر لے، ایک قول یہ ہے کہ یہ "السر" سے ہے جس کا معنی ہے: چھپانا، اس لئے کہ زیادہ تر مرد ایسی باندیوں کو پوشیدہ طور پر پاتے تھے اور ان کو اپنی آزاد بیویوں سے چھپا کر رکھتے تھے، ایک تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "السر" (ضمہ کے ساتھ) سے ہے جس کا معنی ہے: سرور اور خوشی، اور باندی کو "سرية" اس لئے کہتے ہیں کہ مرد کے لئے وہ مقام مسرت ہے، نیز کسی باندی سے آقا کا جنسی تعلق اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ دیگر باندیوں کے مقابلے میں اس سے زیادہ خوش ہے[1]۔

اصطلاح میں تسری کہتے ہیں: باندی کو تمام ہمبستری کے لئے تیار کرنا[2]۔

۲- حنفیہ کے نزدیک تسری کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ مرد اپنی باندی کو محصن بنائے، دوسری بات یہ ہے کہ باندی سے جماع کرے۔ محصن بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باندی کو علاحدہ مکان دے اور وہاں سے باہر نکلنے پر پابندی لگادے، اگر محصن بنائے بغیر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے تو اس سے تسری ثابت نہ ہوگی، چاہے اس کو حمل ٹھہر جائے۔

اور جماع کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اس سے حقیقتاً جماع کرے، صرف محصن بنانا اور تمام ہمبستری کے لئے اس کو تیار کردینا ثبوت تسری کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ عملاً وطی نہ کر لے، اگر محصن بنانے کے بعد اس سے عملاً وطی بھی کرلے تو تسری ثابت ہوجائے گی، خواہ منی اس کے اندر پہنچے یا نہ پہنچے، یعنی انزال کی نوبت آئے یا انزال تو ہو مگر عزل کرلے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے، امام ابو یوسف کا قول اور امام شافعی سے منقول روایت یہ ہے کہ تسری کی تکمیل کے لئے عورت کے اندر نطفہ پہنچنا ضروری ہے، اگر وطی کر لے اور انزال نہ ہو، یا انزال ہو اور عزل کرلے تو تسری ثابت نہ ہوگی، اور اگر اس نے تسری نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہو تو اس عمل سے وہ حانث نہ ہوگا[3]۔

حنابلہ کا قول مقدم یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنا کافی ہے، جس سے آقا کے لئے وطی کرنا درست ہو، محصن بنانا اور انزال ہونا ضروری نہیں، قاضی ابویعلی کی رائے یہ ہے کہ تسری کے ثبوت کے لئے وطی اور انزال ضروری ہے۔ مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں کوئی صراحت نہیں ملی۔

مسئلہ صرف یہ بحث ہوئی کہ تسری سے مراد اپنی باندی سے وطی

[1] لسان العرب المحیط طبع لسان العرب بیروت ۲/۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۳۰۳ طبع بولاق قاہرہ ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر لابن الہمام علی الہدایہ مع العنایۃ ۴/۴۴۰، ۴۴۲ طبع المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ۔

[2] تعریفات الجرجانی: تسری۔

[4] فتح القدیر ۴/۴۴۰، ۴۴۲، ابن عابدین ۳/۱۳۰، المغنی ۸/۴۳۳ طبع ام القاہرہ، الانصاف ۲/۱۳۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۷۱۔

کرنا ہے، خواہ وطی کے ساتھ تحصین پائی جائے یا نہ پائی جائے، تاکہ ملکیت کی بنیاد پر باندیوں سے وطی کے تمام متعلقات کو شامل ہو جائے، علاوہ ازیں حنفیہ کے یہاں مذکورہ اختلاف کا اثر صرف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ تسری کی قسم میں حنث کا مسئلہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نکاح:

۳- نکاح کا معنی ہے: عقد نکاح کرنا، کبھی مرد دوسرے کی باندی سے شادی کرتا ہے، جس کا نکاح اس سے اس کا آقا کرتا ہے، اس کا نام تسری نہیں ہے، آزاد شخص باندی سے صرف اس وقت نکاح کر سکتا ہے، جبکہ اس کے زنا میں مبتلا ہو جانے کا خوف ہو۔

ب-حظیہ:

۴- الحظیہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو مرد کے پاس اس کی دوسری بیویوں کے مقابلے میں خاص مقام ومنزلت حاصل ہو، وہ بیوی ہو یا باندی[1]۔

ج- ملک یمین:

۵- ملک یمین تسری کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ وطی کبھی ملک یمین کی بنا پر ہو سکتی ہے جس میں تسری موجود نہ ہو، جبکہ تسری میں وطی کے لئے باندی کا متعین کردینا ضروری ہے۔

تسری کا حکم:

۶-تسری کا جواز کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے بشرطیکہ اس کے لئے طے شدہ شرائط پائی جائیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے:

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس میں متعدد مقامات پر اس کا ذکر آیا ہے مثلاً: "وإنْ خفتُمْ ألّا تُقسطُوا في اليتامى فانكحُوا ما طاب لكُمْ من النّساء مثنى و ثُلاث و رُباع فإنْ خفتُمْ ألّا تعْدلُوا فواحدةً أوْ ما ملكتْ أيْمانكُمْ ذلك أدْنى ألّا تعُولُوا"[1] (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کر لو، دو دو سے خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)، نیز ارشاد ہے: "حُرّمتْ عليْكُمْ أُمّهاتُكُمْ وبناتُكُمْ الى قوله والْمُحْصناتُ من النّساء إلّا ما ملكتْ أيْمانُكُمْ"[2] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں)، ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "والّذين هُمْ لفُرُوجهمْ حافظُون إلّا على أزْواجهمْ أوْ ما ملكتْ أيْمانُهُمْ فإنّهُمْ غيْرُ ملُومين"[3] (اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں مگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر ملامت نہیں)، ابن عابدین فرماتے ہیں[4]: اگر کوئی کسی تسری کرنے والے کو اصل فعل پر ملامت کرے کہ تم نے یہ کام کیا تو اس آیت کی بنا پر وہ کافر ہو جائے گا، البتہ کوئی کسی کے تسری

[1] لسان العرب۔

[1] سورۂ نساء/ ۳۔

[2] سورۂ نساء/ ۲۴۔

[3] سورۂ مومنون/ ۶۔

[4] ابن عابدین ۲/ ۲۹۰۔

پر تنقید و مذمت اس سے کرے کہ اس کی بیوی کو یہ بات ناگوار لگتی ہے، یہ مذمت کی کوئی وجہ ہو تو اس کی تلافی نہیں کی جا سکتی۔ سنت سے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة" [1] (کسی حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ ولادت نہ ہو جائے، اور غیر حاملہ سے اس وقت تک وطی نہ کی جائے جب تک کہ اس کو ایک حیض نہ آ جائے)، حضور ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت کو ان باندیوں میں سے ایک باندی دی جو مقوقس نے حضور ﷺ کو ہدیہ میں بھیجی تھیں اور فرمایا: "دونک هذه ببض بها ولدک" [2] (حسان! اس کو لو اور اس سے کوئی اولاد حاصل کرو)۔

سنت فعلی سے بھی تسری کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس کئی باندیاں تھیں، قرآن میں ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ" [3] (اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوا دیا ہے)، اللہ نے حضور ﷺ کے لئے غنیمت کے طور پر حاصل شدہ باندیوں سے تسری کو مباح کر دیا ہے، حضور ﷺ کی ملکیت میں حضرت صفیہ اور حضرت جویریہ دو باندیاں آئی تھیں جن کو آپ ﷺ نے آزاد فرما کر ان سے نکاح فرما لیا، اور ریحانہ بنت شمعون نضریہ اور ماریہ قبطیہ بھی آئیں جو باندی کی حیثیت سے باقی رہیں، یہی ان سے آپ مملوکہ ہونے کی وجہ سے تمتع کیا فرماتے تھے۔

اسی طرح صحابہ بھی باندیاں رکھتے تھے اور ان سے مجامعت کرتے تھے، حضرت عمرؓ کے پاس کئی ام ولد تھیں جن میں سے ہر ایک کے لئے انہوں نے چار سو درہم کی وصیت فرمائی، حضرت علیؓ کی بھی کئی ام ولد تھیں، حضرت علی بن حسین، حضرت القاسم بن محمد اور حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر تینوں باندیوں ہی کی اولاد تھے، روایت میں آتا ہے کہ لوگ پہلے ام ولد کو ناپسند کرتے تھے، لیکن مذکورہ تینوں بزرگوں کی پیدائش کے بعد اس کی طرف رغبت پیدا ہوگئی [2]۔

اسی طرح پوری امت کا اس پر اجماع ہے اور عصر جدید میں غلامی کے خاتمہ سے قبل تک ہر دور میں مسلمانوں کے یہاں اس کا رواج رہا اور اس پر کبھی کوئی نکیر نہیں کی گئی، عہد اموی اور عہد عباسی میں تو فتوحات میں اس کثرت سے قیدی عورتیں آئیں کہ زیادہ تر لوگوں کے پاس باندیاں موجود تھیں بلکہ خلفاء عباسیہ کی بہت سی عورتیں باندیوں میں سے تھیں، اور بہت سی باندیوں نے خلفاء کو جنم دیا [3]۔

علاوہ ازیں باندیاں رکھنے کا رواج صرف امت مسلمہ ہی میں نہیں رہا، روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بادشاہ مصر نے ہاجرہ نامی باندی ہدیہ میں پیش کی تھی جن سے آپ نے صحبت

---

1. حدیث: "لا توطأ حامل حتى تضع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص میں اس کو حسن قرار دیا ہے (تلخیص ۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔
2. نبی ﷺ کی طرف سے حضرت حسان کو ایک باندی دیے جانے کے قصہ کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۸/ ۲۱۵ طبع بیروت) میں کی ہے اور ابن ہشام نے السیرۃ (۲/ ۳۰۶ طبع الحلبی) میں اور ابن حجر نے الاصابہ (۴/ ۳۳۹ طبع السعادۃ) میں ذکر کیا ہے۔
3. سورۂ احزاب: ۵۰۔

1. تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۹۹ بیروت، دار الفکر قدیم مصر ایڈیشن کا عکس لے کر طبع کیا گیا۔
2. المغنی ۹/ ۵۲۹، ابن عابدین ۲/ ۴۹۱، شرح المنہاج ۳/ ۲۷۳۔
3. تاریخ الخلفاء سیوطی کی بحث "لائحۃ الخلفاء" کے آخر میں و الامام تحقیق ڈاکٹر مصطفی عبد الواحد، قاہرہ، دار الکتب مصر۔

فرمائی اور ان سے حضرت اسمٰعیل پیدا ہوئے، ایک روایت میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تین سو باندیاں تھیں [۱]، باندیوں سے وطی کا رواج عہد جاہلیت میں بھی تھا۔

باندی سے ہم بستری کے لئے ملکیت کافی ہے، عقد کی ضرورت نہیں:

۷- اگر آقا اپنی باندی سے ہم بستری کرنا چاہے تو اس کے لئے عقد نکاح کی ضرورت نہیں، اگر کوئی شخص اپنی باندی سے خود ہی نکاح کر لے تو نکاح صحیح نہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کی بیوی نہیں ہے گی، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ ملکیت رقبہ حاصل ہو جانے کے بعد مرد اس کے منافع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس سے جنسی تعلق قائم کرنا مباح ہو جاتا ہے، تو اب اس کے ساتھ اس سے کمزور تر کوئی عقد جمع نہیں ہو سکتا، اگر کوئی باندی کسی آزاد شخص کے نکاح میں ہو پھر شوہر اس کا مالک ہو جائے تو نکاح ٹوٹ جائے گا، کسی مشرک باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں [۲]۔

تسری کے جواز کی حکمت:

۸- تسری کے جواز میں حکمت یہ ہے کہ اس میں آقا کی پاکدامنی کے ساتھ باندیوں کے لئے بھی سامان عفت وعصمت ہے، تاکہ ان میں بیویوں کا میلان نہ پیدا ہو، اور ان سے جو اولاد پیدا ہوگی ان کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، اور وہ تمام اولاد آزاد ہوگی، اور اگر باندی کو اپنے آقا سے ایک بچہ بھی پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد بن جائے گی، اور آقا کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی جیسا کہ آ رہا ہے۔

آقا سے صاحب اولاد ہونے والی باندی کا حکم:

۹- باندی جب اپنے آقا سے صاحب اولاد ہو جائے تو شرعاً آقا کی موت کے بعد اس کو استحقاق عتق حاصل ہو جاتا ہے، اور اس صورت میں اس کا نام ام ولد ہو جاتا ہے، لیکن اس سے جنسی استمتاع کا راستہ مسدود نہیں ہوتا، بلکہ یہ جواز شرعاً دونوں میں سے ایک کی موت تک باقی رہتا ہے۔ ام ولد کی بیع جائز نہیں، ام ولد کے کچھ اور خاص احکام ہیں (دیکھئے: "ام ولد" کی اصطلاح)۔

تسری کے جواز کی شرطیں:

۱۰- تسری کے جواز کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

پہلی شرط: ملکیت، لہذا کسی مرد کا کسی عورت سے بغیر رشتہ نکاح وطی کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ اس پر ملکیت حاصل ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ" [۱] (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں ہاں مگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر کوئی ملامت نہیں، البتہ جو کوئی اس کے علاوہ (شہوت رانی کا) طلب گار ہو تو یہ لوگ حدود (شرعی) سے نکل جانے والے ہیں)۔

دوسری شرط: یہ شرط کسی مالکہ عورت کو اپنے غلام سے بوجہ ملکیت ہم بستری کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتی، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

---

۱ صحیح بخاری وفتح الباری قاہرہ مکتبہ سلفیہ ۶/ ۳۹۳ طبع ۱۴۰۷ھ۔
۲ تفسیر القرطبی ۵/ ۱۴۳ قاہرہ ۱۹۶۷ دار الکتب المصریہ۔
۳ المغنی ۶/ ۶۰۱، الفروق للقرافی ۳/ ۱۲۳، الفرق ۱۴۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۲۔

۱ سورۂ مؤمنون/ ۵-۷۔

پھر ملیت عام ہے شر ء میر ث، ہبہ یا کسی بھی جائز ذ ریعہ سے حاصل ہو، البتہ گر معلوم ہو کہ باندی چوری یا غصب سے حاصل ی گئی ہے تو اس سے تم، تسری جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مرد کے لیے کسی مشترک باندی سے وطی کرنا جائز نہیں، چاہے اس میں دوسرے شریک کی ملیت کا تناسب کم ہی ہو، بن قد امہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم میں اس مسئلے میں کوئی ختلاف نہیں ہے، اسی طرح یسی باندی سے وطی کرنا بھی جائز نہیں جس کا کچھ حصہ آزاد ور کچھ حصہ غلام ہو، اس لیے کہ ن دونوں صورتوں میں ملیت مکمل نہیں ہے، بایں ہمہ گر کوئی مشترک باندی سے وطی کر لے تو شبہ کی بنا پر اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، البتہ تعزیر دی جائے گی، ور گر اس وطی سے اولاد پید ہو تو اس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوگا[1]۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ گر آقا مسلمان ہو تو باندی کا مسلمان یا کتابی ہونا ضروری ہے، مجوسی یا بت پرست باندی مسلمان آقا کے لیے حلال نہیں ہے، جس طرح کہ گر وہ آزاد ہوتی تو اس سے شادی جائز نہ ہوتی، جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے، ستدلال اس آیت کریمہ سے کیا گیا ہے: "ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن"[2] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ یمان نہ لے آئیں)۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ باندی ان عورتوں میں سے نہ ہو جو مؤبد یا موقت طور پر حرام ہیں، اسی طرح وہ کسی کی زوجیت میں داخل نہ ہو، کسی کی معتدہ یا مستبرأہ نہ ہو، البتہ عدد کے اعتبار سے باندیوں میں حرمت کا کوئی مسئلہ نہیں، محرمات کی تفصیل کے لیے "نکاح" کی صطلاح دیکھی جا سکتی ہے۔

اس شرط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کے لیے ملیت یمین کی بنیاد پر اس کی پھوپھی، خالہ یا دوسری محرمات نسبیہ حلال نہیں، بلکہ خرید تے ہی آزاد ہو جائیں گی، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کا رشاد ہے: "من ملک ذا رحم محرم فهو حر"[1] (گر کوئی پنے کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے)، گر کوئی شخص پنی رضاعی ماں، بہن یا خالہ کا مالک ہو جائے تو اس کے لیے حلال نہ ہوں، چاہے غیر ذی رحم ہونے کی بنا پر آزاد نہ ہوں، یہی حکم ن تمام عورتوں کا بھی ہے جن سے نکاح رضاعت کی بنا پر حرام ہے۔

نکاح یا ملیت یمین کی وجہ سے گر کوئی مرد کسی عورت سے وطی کرے تو اس کے لیے اس کی مائیں ور بیٹیاں حرام ہو جائیں گی، اسی طرح وہ عورت اس مرد کے باپ ور بیٹے پر حرام ہو جائے گی، یہ حرمت مصاہرت کہلاتی ہے جو حرمت نکاح اور حرمت تسری دونوں کو شامل ہے[2]۔

دوسرے رشتہ دار مثلاً چچا زاد یا پھوپھی زاد بہن یا وہ غیر محرم عورتیں جن سے نکاح کرنا حلال ہے، گر وہ ملیت میں آجائیں تو بحیثیت باندی اس سے وطی کرنا جائز ہے۔

دو بہنوں یا ن جیسی باہمی قریبی قرابت والی باندیوں کو یک وقت وطی کے لیے رکھنا:

۱۱- دو بہنوں یا کوئی ور دو باہم قریبی عورتوں مثلاً عورت ور اس کی

---

[1] مغنی ۹/ ۵۳۳، ۵۴۳۔

[2] ... ۲۲۱/ ...۔

[1] حدیث: "من ملک ذا رحم محرم فهو حر" کی روایت ابو د ... ۴/ ۲۶۰ طبع عزت عبید دعاس ... ے کی ہے، بن حزم اور عبد الحق لاشبیلی ... ے س کو صحیح کہا ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۴/ ۲۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

[2] مغنی ۹/ ... ۵، جواہر الا کلیل ... ۲۶۹۔

پھوپھی یا عورت اور اس کی خالہ کو ایک شخص کی ملکیت یمین میں جمع کرنا جائز ہے، لیکن ایک سے وطی کرنے کے بعد دوسری اس کے لئے ایک محدود وقت کے لئے حرام ہو جائے گی، اگر دوسری سے وطی کرے گا تو گنہگار ہوگا، جمہور کا یہی مسلک ہے، اس کا استدلال یہ ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت نص سے ثابت ہے، ارشاد ربانی ہے:
"و انْ تجْمعُوْا بیْن الْاُخْتیْن" (یہ کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو)۔

یہ حرمت مطلق ہے، دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح میں یا ملکیت یمین میں دونوں کی حرمت اس میں داخل ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق اگر مرد اس باندی کو جس سے وطی کرتا رہا ہو اپنے اوپر حرام کرلے، مثلاً اس کو آزاد کردے، یا بیچ دے یا اور کسی طرح اپنی ملکیت سے اس کو خارج کردے، یا اس کی شادی کسی سے کردے تو دوسری باندی اس کے لئے حلال ہو جائے گی، اپنی ملکیت میں رکھتے ہوئے محض استبراء کرلینا کافی نہیں ہے، قتادہ سے منقول ہے کہ استبراء کافی ہے۔

اگر موطوءہ حاملہ ہوگئی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک جب تک اس کو ولادت نہ ہو جائے دوسری اس کے لئے حلال نہ ہوگی[۲]۔

ملکیت میں آنے والی باندی کا استبراء:

۱۲ - اگر کسی کی ملکیت میں ایسی باندی آئے جو اس کے لئے موطوءہ ہو یا موطوءہ اور حرام نہ ہو تو استبراء سے قبل اس سے وطی کرنا جائز نہیں، اگر حاملہ ہو تو ولادت سے قبل وطی نہ کرے اور اگر حاملہ نہ ہو تو پورا ایک حیض انتظار کرے، تاکہ معلوم ہو سکے کہ بچہ دانی صاف ہے، کوئی حمل نہیں ہے، دیکھئے: "استبراء"۔

البتہ اگر باندی آئسہ ہو تو استبراء ضروری نہیں، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر حمل نہ ہونے کا غالب گمان ہو تو بھی استبراء کی حاجت نہیں، اگر باندی کا مالک یہ کہے کہ اس نے استبراء کرلیا ہے تو یہ بھی کافی ہے[۱]۔

باندیوں کی تعداد اور ان کے لئے شب باشی کی باری مقرر کرنا:

۱۳ - باندیوں کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، مرد جتنی چاہے باندیاں رکھ سکتا ہے چاہے چار ہوں یا زیادہ، خواہ اس کے پاس ایک تا چار بیویاں ہوں یا کوئی نہ ہو، ہر صورت میں جتنی باندیاں چاہے رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "و انْ خفْتُمْ الّا تُقْسطُوْا فی الْیتامی فانْكحُوْا ما طاب لكُمْ من النّساء مثْنی وثُلاث و رُباع فانْ خفْتُمْ الّا تعْدلُوْا فواحدةً اوْ ما ملكتْ ایْمانُكُمْ ذلك ادْنی الّا تعُوْلُوْا"[۲] (اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو، اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے)۔

اگر کسی کے پاس ایک سے زائد باندیاں ہوں تو ان کے درمیان شب باشی کے لئے باری مقرر کرنا لازم نہیں[۳]۔

۱ المغنی ۷/ ۵۰۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۹۴، ابن عابدین ۵/ ۲۳۰۔

۲ سورۂ نساء/ ۳۔

۳ تفسیر القرطبی ۵/ ۲۰، ۲۰ طبع دار الکتب، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، الفروق للقرافی ۳/ ۲۰، الفرق ۱۴۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷، شرح المنہاج ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۱۳، ۲۰۔

۱ سورۂ نساء/ ۲۳۔

۲ المغنی ۶/ ۵۹۴ - ۵۸۱، ابن عابدین ۲/ ۲۹۸، ۲۹۵، ۵/ ۲۴۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۰۔

باندیوں کا انتخاب اور ان کو محصن بنانا:

۱۴- جو شخص باندی رکھنے کا خواہش مند ہو اس کے لئے مستحسن یہ ہے کہ وہ اپنے انتخاب میں درج ذیل چیزوں کا لحاظ کرے: باندی دیندار اور برے میلانات سے پاک ہو تاکہ مرد ان سے متاثر نہ ہو، صاحب حسن و جمال ہو تاکہ آقا کو قلب ونظر کی تسکین حاصل ہو، صاحب عقل وشعور ہو، بے عقل باندیوں سے پرہیز کرے، اس لئے کہ وہ مصاحبت کے لائق نہیں، دوسرے اس کا دماغی ضعف اس کے جسم سے پیدا ہونے والے بچوں میں بھی منتقل ہو سکتا ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تخيروا لنطفكم"[1] (اپنے نطفوں کے لئے بہتر انتخاب کرو)، یہ معاملہ اس بحث سے ماخوذ ہے جو انہوں نے بیویوں کے انتخاب کے سلسلے میں کی ہے[2]۔

اگر کسی باندی سے مجامعت کا ارادہ ہو تو اگر وہ ابھی حال ہی میں ملکیت میں آئی ہو تو مجامعت سے قبل اس کا استبراء کرنا واجب ہے، اس کے بعد اس کی تحصین واجب ہے، تاکہ دوسرے کا بچہ اس کی طرف منسوب نہ ہو۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: "حصنوا هذه الولائد"[3] (ان باندیوں کو محصن بنا کر رکھو)۔

تسری کے اثرات:

۱۵- تسری ثابت ہونے کے بعد حرمت مصاہرت اور محرمیت بھی ثابت ہوتی ہے، اور بچہ کا نسب بھی آقا سے ثابت ہوتا ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

اول: حرمت مصاہرت:

۱۶- مرد جب کسی عورت سے ملک یمین کے رشتہ سے وطی کر لیتا ہے تو اس پر ہمیشہ کے لئے اس عورت کی مائیں اور بیٹیاں حرام ہو جاتی ہیں، اور عورت مرد کے آباء واجداد اور بیٹوں پر حرام ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملکیت یمین میں وطی عقد نکاح کے قائم مقام ہے[1]۔ اسی طرح مرد کے لئے عورت کی بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی اور بھانجی بھی محدود وقت کے لئے حرام ہو جاتی ہیں، جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔

دوم: محرمیت:

۱۷- ملکیت یمین کی وطی سے واطی اور موطوءہ کی ماؤں اور بیٹیوں کے درمیان اور موطوءہ اور واطی کے باپ اور بیٹوں کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے[2]۔

باندی کی اولاد کا نسب:

۱۸- اگر مرد اپنی باندی سے وطی کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو تو اس کے ثبوت نسب کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اس مرد سے ثبوت نسب اگر ممکن ہو تو نسب اس سے ثابت مانا جائے گا، وہ اس طرح کہ مدت حمل پوری ہو چکی ہو، یعنی وطی کے دن سے ولادت تک کی مدت چھ ماہ سے زائد یا حمل کی اکثر مدت سے کم ہو، حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، لیکن اگر ولادت چھ ماہ سے کم مدت میں ہو جائے تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، ان کا استدلال یہ

---

۱ حدیث: "تخيروا لنطفكم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص میں اس کو حسن کہا ہے (۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

۲ المغنی ۶/ ۵۱۵، ابن عابدین ۲/ ۳۴۳۔

۳ المغنی ۹/ ۵۳۸۔

۱ شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۳۔

۲ حاشیۃ القلیوبی بذیل شرح المنہاج ۳/ ۲۴۳۔

ہے کہ وطی کے بعد باندی آقا کے لئے فراش بن جاتی ہے، اس سے اس کی اولاد کا حکم وہی ہوگا جو بیوی کی اولاد کا ہے، ارشاد نبوی ہے: "الولد للفراش" (بچہ صاحب فراش کا ہوگا)۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "حصنوا هذه الولائد، فلا يطأ رجل وليدته ثم ينكر ولدها إلا ألزمته إياه، رواه سعيد بن منصور، وروى سعيد أيضا أن عمر رضي الله عنه قال أيما رجل غشي أمته ثم ضيعها فالضيعة عليه والولد ولده" (ان باندیوں کو محصن بناؤ، اس کے بعد اگر کوئی شخص اپنی باندی سے وطی کرے، اور پھر اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو میں وہ بچہ لازماً اسی کا مان کر اس کے حوالہ کردوں گا، یہ سعید بن منصور کی روایت ہے، سعید کی یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص بھی اپنی باندی سے مباشرت کرے اور پھر اس باندی کا خیال نہ رکھے اور اسے ضائع کردے تو اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اور اس سے پیدا ہونے والی اولاد اسی کی قرار پائے گی)۔

اس رائے کے حاملین کا کہنا ہے کہ وطی کے ثبوت کے بعد اگر کوئی اس سے ہونے والے بچے کا انکار کرے تو اس سے اس کے نسب کی نفی نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس بات کا دعوی کرے کہ اس نے وطی کے بعد استبراء کیا تھا، اور ولادت استبراء کے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت کے بعد ہوئی ہو تو بچے کا نسب اس مرد سے ثابت نہ ہوگا، مرد سے اس دعوی کے لئے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ اس مسئلے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے باوجود ثبوت نسب اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مرد بچہ کا اقرار نہ کرے، اور باندی وطی کے بعد اس وقت تک فراش نہ ہوگی جب تک کہ مرد اس سے ہونے والی اولاد کو اپنی اولاد قرار نہ دے، پھر ایک بچہ کا اقرار کرلینے کے بعد آئندہ ہونے والی اولاد خود بخود اس کی اولاد قرار پائے گی، ہاں اگر بعد کی اولاد میں کسی بچے کا وہ صریح انکار کردے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اور اگر اس نے باندی سے بوقت جماع عزل کیا ہو تو اس کا انکار کرنا ناجائز نہ ہوگا۔ حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اقرار وطی کے بعد ہونے والی اولاد کا نسب ثابت ہوگا، البتہ اگر صاف انکار کردے تو نسب ثابت نہ ہوگا، حسن اور شعبی کی رائے یہی ہے، اس کی تفصیل "نسب" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (فتح ۱۲ / ۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

المغنی ۹ / ۵۲۹، ۵۳۰، جواہر الاکلیل ۲ / ۲۳۲، ۳۳۳، ابن عابدین ۲ / ۳۹۰، ۴۱۳۔

تسعیر

تعریف:

۱- لغت میں تسعیر کہتے ہیں: نرخ مقرر کرنے کو، کہا جاتا ہے: "سعرت الشئ تسعیرا" یعنی میں نے سامان کی متعین قیمت مقرر کی، "سعروا تسعیرا" یعنی لوگوں نے یک قیمت پر اتفاق کیا، "السعر"، "سعر النار" سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے آگ بھڑکائی، اس کو بلند کیا، اس لئے کہ بلندی نرخ کی بھی صفت ہے، اس کا ذکر زمخشری نے کیا ہے [۱]۔

اصطلاح میں تسعیر کا معنی ہے: سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے لوگوں کے لئے کوئی نرخ مقرر کرنا اور اسی مقررہ نرخ کے مطابق خرید و فروخت پر اس کو مجبور کرنا [۲]۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ تسعیر کی تعریف ہے: بازاروں کے ذمہ دار کا اشیاء خوردنی فروخت کرنے والے کے لئے متعین درہم کے بدلہ میں مبیع کی مقدار مقرر کرنا [۳]۔

شوکانی کہتے ہیں کہ تسعیر کا مطلب ہے: سلطان یا اس کے نائب یا مسلمانوں کے مسائل عامہ کے کسی ذمہ دار کی جانب سے بازار والوں کو یہ ہدایت جاری کرنا کہ مقررہ قیمت سے زائد قیمت پر سامان فروخت نہ کریں، کمی بیشی پر بالکل پابندی لگادی جائے الا یہ کہ کوئی مصلحت سامنے آجائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- احتکار:

۲- "احتکار" لغت میں "حکر" سے ہے، "حکر" کے معانی ہیں: ظلم، نامناسب، تنگی اور بد معاملگی، "احتکار طعام" کا مفہوم ہے: اشیاء خوردنی کو متوقع گرانی کے انتظار میں روک لینا، "الحکرۃ" الاحتکار کا نام ہے [۴]۔

اس کی اصطلاحی تعریف فقہاء کے یہاں مختلف کی گئی ہے، اختلاف کی بنیاد ہر مذہب کے اپنے مقرر کردہ جداگانہ قیود ہیں، مگر سب کا مدار سامان کو قیمت بڑھنے کے انتظار میں روکے رکھنے پر ہے۔

اس کے لئے "احتکار" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے، اس طرح "احتکار" مفہوم کے لحاظ سے تسعیر سے بالکل مختلف ہے، مگر احتکار کے وجود کا تقاضا یہ ہے کہ مہنگائی کے مقابلے میں تسعیر کا وجود بھی ہو۔

ب- تثمین:

۳- "تثمین"، "ثمنت الشيء" کا مصدر ہے، یعنی میں نے اندازے اور تخمین سے اس کی قیمت مقرر کی۔

---

[۱] المصباح المنیر، مختار الصحاح، القاموس المحیط، لسان العرب، اساس البلاغۃ مادہ "سعر"، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/ ۲۹۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

[۲] مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، نیل الاوطار ۵/ ۲۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

[۳] التیسیر فی احکام التسعیر تالیف قاضی احمد بن سعید مجیلدی ص ۲ طبع الشرکۃ الوطنیہ للنشر والتوزیع الجزائر۔

نیل الاوطار ۵/ ۲۲۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

[۴] لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ "حکر"، ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۶۰ طبع المعرفہ۔

ج- تقویم:

۴- تقویم الشیء کا معنی ہے: کسی چیز کی متعین قیمت مقرر کرنا۔

نرخ مقرر کرنے کا شرعی حکم:

۵- چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل کے لحاظ سے تسعیر حرام ہے [۲]، البتہ اس کا جواز فقہاء کے یہاں چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کی تفصیل آرہی ہے۔

۶- صاحب "بدائع" نے حرمت کے اثبات پر کتاب وسنت کے نقلی دلائل سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" [۳] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

آیت بالا میں باہمی رضامندی کی شرط لگائی گئی ہے، اور تسعیر کے اندر باہمی رضامندی نہیں پائی جاتی۔

حدیث پاک:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه" [۱] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)۔

صاحب "مغنی" نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله ﷺ غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال" [۲] (عہد نبوی میں ایک بار مدینہ منورہ میں مہنگائی بڑھ گئی، تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مہنگائی بڑھ گئی ہے، اس لئے آپ ہمارے لئے قیمتیں مقرر فرما دیجئے، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: قیمت طے کرنے والا، تنگی و وسعت پیدا کرنے والا اور روزی دینے والا اللہ ہے، میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ سے ملوں تو تم میں سے کسی کے خون یا مال سے متعلق کسی ظلم کے بدلہ کا مطالبہ میرے ذمہ نہ رہے)۔

المصباح المنیر۔

[۲] الہدایہ ۴/ ۹۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی، تبیین الحقائق ۶/ ۲۸ طبع مکتبہ امدادیہ، الزیلعی ۶/ ۲۸ طبع دار المعرفہ، کشف الحقائق ۲/ ۲۳۳ طبع المطبوعات، الاختیار ۴/ ۱۶۰، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، شرح الصغیر ۳/ ۲۳۹، المواق علی ہامش مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰ طبع، الطرق الحکمیہ ص ۲۴۰ طبع المؤسسۃ العربیہ، المغنی ۴/ ۲۱۸ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۱۳/ ۳۰ طبع المطبعۃ المنیریہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، القلیوبی ۲/ ۱۸۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، حاشیۃ الجمل طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷، الانصاف ۴/ ۳۳۸ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، المحلی ۹/ ۴۰، ۲۴۴۔

[۳] سورۂ نساء/ ۲۹۔

[۱] حدیث: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه" کی روایت احمد ۵/ ۷۲ طبع المیمنیہ نے ابو حرۃ الرقاشی سے کی ہے، یہ حدیث اپنے طرق کے لحاظ سے صحیح ہے، تلخیص لابن حجر ۳/ ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، دیکھئے: البدائع ۵/ ۱۲۹ طبع دار الکتاب العربی۔

[۲] حدیث حضرت انسؓ: "إن الله هو المسعر القابض" کی روایت ابوداؤد ۳/ ۷۳۱ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند مسلم کی شرط کے مطابق ہے، تلخیص ۳/ ۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس میں استدلال دو طرح سے ہے:

(۱) حضور ﷺ نے لوگوں کے مطالبہ کے باوجود نرخ مقرر نہیں فرمایا، اگر یہ جائز ہوتا تو حضور ﷺ ضرور ان کے کہنے کے مطابق کر دیتے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ نرخ مقرر کرنے کو حضور ﷺ نے ظلم قرار دیا ہے اور ظلم حرام ہے۔

دوسری دلیل حضرت عمرؓ سے منقول یہ روایت ہے: "أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره، فقال له: إن الذي قلت لك ليس بعزيمة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع" (حضرت عمرؓ حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے پاس سے گذرے تو وہ بازار میں کشمش بیچ رہے تھے، ان سے کہا کہ یا تو دام بڑھا کر بیچو، یا ہمارے بازار سے دکان ہٹا لو، پھر جب حضرت عمرؓ واپس لوٹے تو انہوں نے اپنا محاسبہ کیا، پھر وہ حاطب کے گھر گئے اور ان سے کہا کہ میں نے تم سے جو کچھ کہا وہ نہ تو میری جانب سے کوئی قطعی حکم ہے اور نہ فیصلہ، بلکہ میرا مقصد اہل شہر کی بھلائی تھی، اس لئے تم جہاں چاہو بیچو اور جس طرح چاہو بیچو)۔

۱ ابن عابدین ۵ / ۲۵۶، الاختیار لتعلیل المختار ۴ / ۱۶۰، ۱۶۱، الہدایہ ۴ / ۹۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، مواہب الجلیل ۴ / ۳۸۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ ص ۲۶۰، المنتقی شرح الموطا ۵ / ۱۸ طبع دار الکتاب العربی، القلیوبی ۲ / ۱۸۶ طبع مطبعة احیاء الکتب العربیہ، حاشیة الجمل ۳ / ۹۳ طبع احیاء التراث العربی، نہایة المحتاج ۳ / ۴۷۲ طبع المکتب الاسلامی، مطالب اولی النہی ۳ / ۶۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق، المغنی ۴ / ۲۴۰، نیل الاوطار ۵ / ۲۶۳ طبع مطبعة مصطفی محمد۔

عقلی استدلال:

۷- عقلی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے کے سلسلے میں آزادی دی گئی ہے، اور تسعیر کا مطلب ہے: آزادی ختم کرکے پابندی عائد کرنا، امام مسلمانوں کے مصالح ومفادات کی حفاظت ونگرانی کا پابند ہے، اور مشتری کی رعایت میں قیمت کو کم کرنا اس سے بہتر نہیں ہے کہ بائع (فروخت کرنے والے) کی رعایت میں قیمت بڑھا دی جائے۔

علاوہ ازیں ثمن عاقد کا حق ہے، اس لئے اس کے مقرر کرنے کا حق بھی اسی کو ہونا چاہئے[۲]۔

پھر تسعیر مہنگائی اور مالی معاملات میں لوگوں کے حق میں تنگی کا باعث ہے، اس لئے کہ باہر سے مال لانے والوں کو جب اس کی خبر ملے گی تو وہ اپنا مال کبھی ایسے شہر میں نہیں جانے دیں گے جہاں اپنی مرضی کے خلاف قیمتوں پر بیچنے پر وہ مجبور ہوں، اسی طرح تاجر لوگوں کے پاس مال ہوگا وہ اپنا مال فروخت کرنے سے احتیاط کریں گے، بلکہ اس کو چھپا لیں گے، اور جب ضرورت مندوں میں اس کی طلب بڑھے گی اور مارکیٹ میں وہ بہت کم مقدار میں پائی جائے گی تو اہل ضرورت زیادہ قیمت پر اس کو حاصل کرنا چاہیں گے، اس سے قیمت بڑھے گی، اور ارباب اموال اور مشتری دونوں کو نقصان ہوگا، مشتری کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنے مقصد کے مطابق مال حاصل نہ کرسکیں گے، اور ارباب اموال کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ اپنا مال فروخت نہ کرسکیں گے،

۱ المغنی ۴ / ۲۴۰، نیل الاوطار ۵ / ۲۲۰ طبع المطبعة العثمانیة المصریہ۔

۲ الہدایہ ۴ / ۹۳، الزیلعی ۶ / ۲۸ طبع دار المعرفہ، الجوہرۃ النیرہ ۱ / ۲۸۶، کشف الحقائق ۲ / ۲۳۳، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر والدر المنتقی فی شرح الملتقی ۲ / ۵۴۸ طبع المطبعة العثمانیہ، الاختیار لتعلیل المختار ۴ / ۱۶۰، نیل الاوطار ۵ / ۲۲۰۔

اس لئے تسعیر حرام ہے ۔

تسعیر کے جواز کی شرطیں:

۸- اس سے قبل گذر چکا ہے کہ اصلاً تسعیر ممنوع ہے، اسی طرح سامان تجارت کی قیمتوں کے معاملے میں حاکم کی مداخلت بھی ممنوع ہے، البتہ بعض حالات ایسے پیش آسکتے ہیں جن میں قیمتوں کی تعیین کی حد تک حاکم کو مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے، بلکہ ایک دوسرے قول کے مطابق مداخلت واجب ہوجاتی ہے۔

وہ حالات درج ذیل ہیں۔

الف- اشیاء خوردنی کے مالکان کا قیمتوں کے باب میں حد سے تجاوز کرنا:

۹- فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قیمتوں کے باب میں غلہ کے تاجروں کا معاملہ حد سے زیادہ غیر متوازن ہوجائے اور صورت حال یہ بن جائے کہ تسعیر کے بغیر حقوق عامہ کی حفاظت مشکل ہوجائے تو اہل رائے اور اصحاب بصیرت کے مشورے سے حاکم قیمتوں کی تحدید کرسکتا ہے، یہی مسلک مختار ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ حقوق عامہ کی رعایت اور ضرر عام سے حفاظت اسی صورت میں ممکن ہے [۲]۔

قیمتوں کا حد سے زیادہ عدم توازن یہ ہے کہ سامان دوگنی قیمت پر فروخت ہونے لگے، الزیلعی وغیرہ نے یہی تعریف کی ہے [۳]۔

ب- لوگوں میں سامان کا احتیاج پیدا ہونا:

۱۰- اسی معنی میں حنفیہ نے کہا ہے کہ سلطان کے لئے تسعیر مناسب نہیں، الا یہ کہ ضرر عام کا دفاع اس سے متعلق ہوجائے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کے لئے مصلحت کے پائے جانے کی شرط لگائی ہے، امام شافعی کی طرف بھی اسی طرح کی بات منسوب کی گئی ہے۔

اسی طرح اگر لوگوں کو جہاد کے لئے اسلحہ کی ضرورت ہو تو اسلحہ والوں پر مناسب قیمت میں اسلحہ فروخت کرنا لازم ہے، ان کو دشمن کے مسلط ہونے یا اپنی مرضی کی قیمت وصول کرنے کے انتظار میں اسلحہ کو روک کر رکھنے کا اختیار نہیں ہے ۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کی ضرورت کے وقت ارباب اموال کو مناسب قیمت پر فروخت کے لئے مجبور کرنا حاکم کے لئے جائز ہے، مثلاً کسی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد طعام موجود ہو اور لوگ سخت ضرورت اور بھوک مری میں مبتلا ہوں تو مناسب قیمت میں فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اضطرار کے وقت دوسرے کا کھانا مناسب قیمت پر اس کی مرضی کے بغیر لینا درست ہے، اگر چہ وہ اس کی اصل قیمت سے زائد کے بغیر بیچنے پر تیار نہ ہو، اس کو صرف اس کی اصل قیمت ہی لینے کا حق ہوگا [۳]۔

اس میں اصل حدیث عتق ہے، اور وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے

---

[۱] المغنی ۴/۲۴۰، شرح الاقناع ۳/۵۰ طبع مطبعۃ ... المحمدیہ۔

[۲] ابن عابدین ۵/۲۵۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۱۴ طبع المطبعۃ الکبری الامیریہ، الاختیار لتعلیل المختار ۲/۱۶۱، البدایہ ۴/۹۳، تبیین الحقائق ۶/۲۸، الزیلعی ۶/۲۸۔

[۳] الزیلعی ۶/۲۸، العنایہ للکفایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/۱۲۶ طبع ... حیاء ...

[۱] فتح العلی المالک ... تبیین الحقائق ۶/۲۸، ابن عابدین ۵/۲۵۶، الزیلعی سے نقل کرتے ہوئے ۔

[۲] البدایہ ۴/۹۳، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ ص ۲۰، ۲۹، ۳۰ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۳ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، المواق مطبوع مع الحطاب ۴/۳۸۰۔

[۳] الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ ص ۲۰ طبع المکتبۃ العلمیہ، الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ لابن القیم ص ۲۴۴ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

ارشاد فرمایا: "من أعتق شركا له في عبد، فكان له من المال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، وأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق" (جو شخص مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے، اور غلام کی قیمت (جس کی تعیین عدل کے ساتھ کی گئی ہو) کے برابر اس کے پاس مال موجود ہو تو وہ اپنے شرکاء کو ان کے حصوں کے مطابق دے گا، اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، ورنہ جتنا آزاد ہوا اتنا آزاد ہو)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ جو نبی کریم ﷺ نے پورے غلام کی قیمت قیمت مثل سے لگانے کا حکم فرمایا، یہی تسعیر کی حقیقت ہے، اور جب شارع تکمیل عتق کی مصلحت کی وجہ سے مثل کے عوض مالک کی ملکیت سے کسی چیز کے نکالنے کو واجب قرار دیتا ہے، اور مالک کو قیمت سے زائد کے مطالبہ کا موقع نہیں دیتا، تو اس وقت قیمت کیوں نہیں مقرر کریں گے جب لوگوں کی حاجت تکمیل عتق کی مصلحت سے بڑی ہے، جس طرح مضطر کھانے پینے اور لباس کا محتاج ہوتا ہے[۲]۔

ج- تاجروں اور پیشہ وری لوگوں کا احتکار:

۱۱- بلا اختلاف تمام فقہاء غذائی اشیاء میں احتکار کو حرام کہتے ہیں، جس طرح کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ احتکار کی سزا یہ ہے کہ ذخیرہ کردہ سامان اس کے مالک سے معقول قیمت پر جبر فروخت کرادیا جائے گا، اور ساتھ ہی اس کی تعزیر بھی کی جائے گی اور سزا بھی دی جائے گی، اور "تفصیل" "احتکار" کی اصطلاح کے تحت گذرچکی ہے، اور حاکم کی طرف سے معقول قیمت کی تحدید ہی تو درحقیقت تسعیر ہے، اس توجیہ کی صراحت ابن تیمیہ نے کی ہے[۲] جبکہ بعض فقہاء نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ محتکر (بے جا ذخیرہ اندوزی کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جن کو قیمت کا پابند نہیں بنایا جا سکتا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

د- جب تجارت چند اشخاص تک محدود ہو:

۱۲- ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے کہ علماء کے یہاں اس سلسلے میں کوئی تردد نہیں پایا جاتا کہ اگر غذا یا دوسری اشیاء کی تجارت کی اجازت چند محدود اشخاص کے علاوہ کسی دوسرے کو نہ ہو، تو لوگوں کو اس کا پابند بنانا واجب ہے کہ خرید وفروخت قیمت مثل سے متجاوز نہ ہو، اس لئے کہ جب عام لوگوں کے لئے اس نوع کی خرید وفروخت پر پابندی ہے، تو اگر اجازت یافتہ لوگوں کو ان کی پسند کی قیمت پر خرید وفروخت کرنے کی بھی اجازت دے دی جائے، تو ظلم وحق تلفی کا راستہ کھل جائے گا، یعنی ان حضرات کے ساتھ بھی زیادتی ہوگی جو اپنے اموال کو بیچنا چاہتے ہیں، اور ان کے ساتھ بھی جو ان سے خریدنا چاہتے ہیں، اس طرح کے حالات میں بلا اختلاف تسعیر واجب ہے، اور اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ خرید وفروخت کو ثمن مثل کے ساتھ مقید کردیا جائے[۳]۔

---

۱ حدیث: "من أعتق شركا له في عبد" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، یہ حدیث متفق علیہ ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہیں۔

۲ الطرق الحکمیہ ص ۲۵۹ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

۱ الاختیار ۴/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، شرح الزرقانی ۵/ ۴، المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۱۸۷۔

۲ الحسبۃ فی الاسلام ص ۱۷، ۱۸۔

۳ الحسبۃ فی الاسلام ص ۱۸، ۱۹، الطرق الحکمیہ ص ۲۴۵۔

ھ- تاجروں کا خریداروں کے خلاف یا خریداروں کا تاجروں کے خلاف اتحاد:

۱۳- اگر تاجر یا ارباب اموال حد سے زیادہ نفع بخش قیمت پر باہم متحد کرلیں، یا خریدار اس پر متفق ہوجائیں کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب کا حصہ ہوگا، تاکہ مارکیٹ کا سارا مال ختم ہوجائے تو ایسی صورت میں تسعیر واجب ہے، اس رائے کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، اور اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے:

اسی لئے متعدد علماء مثلاً امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے ان تقسیم کاروں کو اس طرح کے اتحاد سے روکا ہے جو اجرت پر یہ کام کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ لوگ اس طرح کا اشتراک کرلیں اور لوگوں کو ان کی ضرورت ہو تو وہ اجرت بڑھا دیں گے، اس لئے تاجروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ وہ اپنی مقررہ قیمت کے علاوہ کسی قیمت پر فروخت نہ کریں گے، اسی طرح خریداروں کو اس طرح کا معاہدہ کرنے سے کہ کسی کے بھی خریدے ہوئے مال میں سب لوگ شریک ہوں گے، یہاں تک کہ لوگوں کا سارا سامان ختم ہوجائے، منع کرنا بدرجہ اولی جائز و بہتر ہوگا، اس لئے کہ اس صورت حال پر ان کو چھوڑ دینا ظلم و عدوان میں ان کے ساتھ تعاون ہے [2]، حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان" [3] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

و- کسی مخصوص پیشہ کے کام کی عام ضرورت:

۱۴- اس کو "التسعیر فی الاعمال" کہتے ہیں، یعنی لوگوں کو کسی مخصوص پیشہ مثلاً کاشتکاری، بنائی اور تعمیر وغیرہ کے کام کی ضرورت ہو اور وہ اجرت مثل پر کام کرنے سے گریز کریں تو حاکم وقت کو حق ہے کہ ان کو اجرت مثل کا پابند کردے اور ان کو لوگوں سے اجرت مثل سے زائد مطالبہ کا موقع نہ دے، اسی طرح لوگوں کو بھی موقع نہیں دے گا کہ وہ مزدوروں پر ظلم کرسکیں یعنی ان کو ان کے حق سے کم دیں [1]۔

۱۵- ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مصالح کی تکمیل کے لئے تسعیر ناگزیر ہو تو بادشاہ منصفانہ طور پر بغیر کسی زیادتی کے تسعیر کرسکتا ہے، اور اگر لوگوں کی ضرورت ختم ہوجائے اور بلا تسعیر بھی مصالح حاصل ہورہے ہوں تو ایسا نہیں کرے گا [2]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تسعیر کے وجوب کا انحصار مذکورہ حالات پر نہیں ہے، بلکہ جب بھی کوئی ایسی عام حالت پیدا ہوجائے جس میں تسعیر ناگزیر ہوجائے، اور مصالح کی تکمیل تسعیر کے بغیر ممکن نہ ہو تو حقوق عامہ کی حفاظت کے لئے حاکم پر تسعیر واجب ہوگی، جس طرح کہ قحط اور گرانی کے سال میں حاکم پر تسعیر واجب ہوتی ہے، امام مالک کی رائے یہی ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے [3]۔

تسعیر کے لئے ضروری اوصاف:

۱۶- فقہی عبارتوں اور فقہاء کی آراء کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ تسعیر میں عدل کا ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ مصالح پر مبنی تسعیر اسی وقت ممکن ہے جب بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ ہو، نہ تاجروں کو نفع لینے سے روکا جائے اور نہ ان کو اتنی

---

۱ سابقہ مرجع۔
۲ الطرق الحکمیہ ص ۲۴۴۔
۳ سورۂ مائدہ/ ۲۔

---

۱ الطرق الحکمیہ ص ۲۴۴۔
۲ الحسبۃ فی الإسلام ص ۲۲، ۵۰، الطرق الحکمیہ ص ۲۶۴۔
۳ ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الزیلعی ۶/ ۲۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، منح الجلیل ۵/ ۲۲۰۔

چھوٹ دی جائے کہ لوگوں کے نقصان کا باعث بن جائے۔

اسی لئے امام مالک نے جب قصابوں کے لئے نرخ کی تحدید دیکھی تو یہ شرط لگائی کہ تسعیر میں قیمت خرید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، یعنی اس میں ذبح کے خریدنے کے مقامات اور گوشت کاٹنے کے خرچ کی رعایت کی جائے گی، ورنہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنی تجارت چھوڑ کر بازار سے اٹھ جائیں۔

قاضی ابو الولید الباجی نے اسی بات کو اس طرح بیان کیا ہے کہ یہی تسعیر جس سے تاجروں کو نفع نہ ہو، قیمتوں کا توازن بگڑنے، غذائی شیاء وغیرہ اندوزی اور لوگوں کے اموال کی بربادی کا سبب بنتی ہے [2]۔

قیمتوں کی تحدید کا طریقہ:

۱۷- جمہور فقہاء نے جو تسعیر کے جواز کے قائل ہیں، قیمتوں کی تعیین وتحدید کے طریقے ذکر کئے ہیں، انہوں نے کہا کہ امام کو چاہئے کہ مطلوبہ چیز کے بڑے تاجروں کو جمع کرے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی ان کی صداقت کے تیقن کے لئے طلب کرے، اور اہل رائے اور ارباب بصیرت کے مشورے سے قیمتوں کی تحدید کرے، پھر ان سے پوچھے کہ وہ خرید وفروخت کے معاملات کس طرح انجام دیتے ہیں، اور پھر ان کو اس قیمت پر لے آئے جس میں ان کے لئے اور عام لوگوں کے لئے بھلائی ہو، اور اس پر راضی ہو جائیں [3]۔

ابو الولید الباجی کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی طریقے سے حاکم تاجروں اور خریداروں کے مصالح ومفادات سے واقف ہو سکے گا اور تاجروں کو تا نفع ضرور دے گا کہ ان کی تجارت تمام رہ سکے، اور عام لوگوں پر بھی اس کا زیادہ بوجھ نہ پڑے۔

کسی عالم کے نزدیک حاکم کے لئے یہ کہنا جائز نہیں کہ تم اتنی ہی قیمت پر فروخت کرو، خواہ تمہیں نفع ہو یا نقصان، یہ دیکھے بغیر کہ خود تاجروں نے کتنی قیمت پر خرید ہے، اسی طرح اس سے یہ کہنا کہ اسی قیمت میں بیچو جتنے میں تم نے خرید ہے [1]۔

دائرۂ تسعیر میں داخل شیاء:

۱۸- دائرہ تسعیر میں مذکورہ اصول کے مطابق کیا چیزیں داخل ہیں؟ اس کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا قول اظہر اور حنفیہ میں ہستانی کی رائے یہ ہے کہ تسعیر دو قسم کی غذائی اجناس یعنی انسانوں اور جانوروں کی غذائی شیاء وغیرہ میں جاری ہو سکتی ہے، غلہ اور جانوروں کے چارہ کی تخصیص نہیں ہے [2]۔

جبکہ ابن عابدین ان دونوں غذائی اجناس کے علاوہ دیگر شیاء مثلاً گوشت اور گھی وغیرہ میں مصالح عامہ کی رعایت کی بنا پر تسعیر کو جائز قرار دیتے ہیں، اس خیال کی بنیاد حجر کے باب میں امام ابو حنیفہ کی صراحت اور امام ابو یوسف کے فلسفہ احتکار پر ہے۔

یہاں حنفیہ کا ایک اور قول بھی ہے جس کی صراحت عتابی اور حسامی وغیرہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ تسعیر صرف مذکورہ دونوں غذائی

۱- المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹، بحوالہ مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰۔
۲- المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۹۔
۳- ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، الاختیار ۴/ ۱۶۰، الہدایہ ۴/ ۹۳، تبیین الحقائق ۶/ ۲۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی للباجی ۵/ ۱۸، اسواق بہامش الحطاب ۴/ ۳۸۰۔

۱- المنتقی ۵/ ۱۹۔
۲- الطرق الحکمیہ ص ۲۵۵۔
۳- ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، ۲۵۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴، الدر المختار ۲/ ۳۸۔

جیسا کہ اسی میں ہو سکتی ہے۔

ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، انہوں نے بھی تسعیر کو مدہ تک محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ انہوں نے اس کو بطور مثال ذکر کیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ابن قیم بھی اس باب میں ابن تیمیہ کے نقش قدم پر ہیں، انہوں نے بھی تسعیر کے دائرے کو ہر ایسی چیز کے لئے عام کردیا ہے جس کی خرید و فروخت صحیح طور پر اور مناسب قیمت پر نہ کی جا رہی ہو۔

شیخ تقی الدین نے بازار والوں کو مناسب قیمت پر خرید و فروخت کا پابند بنانے کو ضروری قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حق ہی کی بنا پر یہی مصلحت عامہ ہے، اور انسانی مصالح کی تکمیل بھی اسی طور پر ممکن ہے، جیسا کہ جہاد ہے، پھر صاحب "مطالب اولی النہی" کہتے ہیں کہ ان اشیاء کے لئے پابندی بہتر ہے جن کی قیمتیں لوگوں کو معلوم ہوں اور ان میں کوئی خاص فرق نہ ہو نفع ہوتا ہو، مثلاً وزن کی جانے والی چیزیں وغیرہ[2]۔

اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی دو اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کیلی اور وزنی چیزوں ہی میں جاری ہو، خواہ وہ مدہ ہو یا کوئی اور چیز، اور جو اشیاء کیلی یا وزنی نہ ہوں ان میں تسعیر ناممکن ہے، کیونکہ ان میں باہم مماثلت نہیں پائی جاتی، یہ ابن حبیب کا قول ہے، اور ابو الولید الباجی کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کیلی یا وزنی چیزیں برابر ہوں، اگر دونوں مختلف صفات کی ہوں تو اعلیٰ سامان والے کو اس کا پابند نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی چیز ادنیٰ سامان کی قیمت کے برابر فروخت کرے، اس لئے کہ قیمت میں مقدار کی طرح عمدگی کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ تسعیر صرف کھانے کی چیزوں میں ہو، یہ ابن عرفہ کا قول ہے۔

دائرۂ تسعیر میں داخل افراد:

۱۹- تسعیر بازار والوں پر کی جائے گی۔

اور جن لوگوں پر تسعیر نہیں کی جا سکتی ہے وہ درج ذیل ہیں:

اول: باہر سے مال لانے والے لوگ:

۲۰- حنفیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ کا مذہب، نیز شافعیہ کا بھی ایک قول یہ ہے کہ باہر سے مال لانے والے لوگوں پر تسعیر نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہو جائے، تو اس صورت میں باہر سے مال لانے والے تاجر کو اس کی مرضی کے خلاف مدہ بیچنے کا پابند کیا جائے گا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، القاسم بن محمد اور سالم بن عبداللہ سے بھی باہر سے لانے والے پر تسعیر کا عدم جواز منقول ہے۔

مالکیہ میں ابن حبیب کا قول یہ ہے کہ گیہوں اور جو کے سوا دیگر اشیاء میں اس پر تسعیر ہوگی، البتہ ان دونوں چیزوں کو درآمد کرنے والا جیسے چاہے فروخت کر سکتا ہے[2]۔

اسی طرح تیل، گھی، گوشت، سبزی اور میوہ جات وغیرہ جن کو بازار والے باہر سے درآمد کرنے والوں سے خریدتے ہیں، ان کے درآمد کرنے والے کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر بازار والوں میں کوئی ایک قیمت رائج ہو چکی ہو تو درآمد کنندگان سے کہا جائے گا کہ یا تو اسی رائج قیمت پر فروخت کرو یا مارکیٹ چھوڑ دو[3]۔

---

۱ ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، الدر المنتقی ۲/ ۵۴۸۔

۲ الحسبۃ فی الاسلام ص ۲۰، الطرق الحکمیہ ص ۲۴۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۳۔

۱ المنتقی للباجی ۵/ ۱۹، الطرق الحکمیہ ص ۲۵۷۔

۲ الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، المنتقی ۵/ ۱۸، الطرق الحکمیہ ص ۲۵۴، ۲۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰، المعیار المعرب ۵/ ۸۴ طبع دار الغرب الاسلامی۔

۳ المنتقی ۵/ ۱۹۔

دوم: ذخیرہ اندوزی کرنے والا شخص:

۲۱- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر تسعیر کرنے کے بجائے اس کو اپنا مال بازار لانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس سے کہا جائے گا کہ اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کے خرچ کے بقدر نکال کر بقیہ مال جتنی قیمت میں چاہے فروخت کرے، اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ تاجر ہو یا اپنے سے کاشت کرنے والا[1]۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو ذخیرہ کا مال بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، مگر اس کو کسی خاص قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے لوگ بیچ رہے ہیں تم بھی بیچو، اور زیادہ سے زیادہ اس حد تک نفع لو جس کی اس طرح کے مال میں گنجائش ہو، اس سے زیادہ نفع لینے کی اس کو اجازت نہیں دی جائے گی[2]۔

سوم: وہ شخص جو بغیر دوکان کے تجارت کرتا ہو:

۲۲- صاحب "التیسیر" کہتے ہیں کہ جس کے پاس اپنا مال فروخت کرنے کے لئے کوئی دکان یا کوئی خاص جگہ نہ ہو جہاں سے خاص و عام بیچ سکے، اس کو بھی کنٹرول ریٹ کا پابند نہیں کیا جائے گا، اسی طرح میوہ جات اور دیہات کے تاجروں اور دیگر اہل پیشہ اور صنعت کاروں اور تجارت میں ذریعہ بننے والوں مثلاً قلی، دلال، اور ایجنٹ وغیرہ کو بھی کسی ایک شرح کا پابند نہیں کیا جائے گا، البتہ حاکم کو چاہئے کہ ہر صنعت سے متعلق ایک معتبر، قابل اعتماد، صنعت کے تمام پہلوؤں سے واقف اور اچھے برے سے باخبر امانت دار مقرر کرے، تاکہ اس جماعت کے بنیادی معاملات کی حفاظت کا کام بھی ہو، مارکیٹ میں جاری شرح کا لحاظ بھی قائم رہے، اور عرف و عادت والی چیزوں میں معروف حد سے خروج پر بھی بندش رہے[1]۔

حاکم کا اکثر تاجروں کا لحاظ کر کے نرخ کی کمی بیشی کے بارے میں فیصلہ کرنا:

۲۳- باجی کہتے ہیں کہ جو شخص مناسب قیمت سے کم مال دے اس کو اس قیمت کا پابند کیا جائے گا جو زیادہ تر تاجروں کے یہاں رائج ہو، اگر کاروبار کا بہت تھوڑے لوگ مناسب قیمت سے کم مال دے رہے ہوں تو ان کو حکم دیا جائے گا کہ عام قیمت کے مطابق سامان دیں ورنہ تجارت چھوڑ دیں اور اگر کاروبار کا بہت تھوڑے لوگ مناسب دام سے زائد مال دے رہے ہوں تو عام تاجروں کو اس قیمت کا پابند نہیں کیا جائے گا، ورنہ سب کو اس کی بنا پر کاروبار سے الگ ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ جو دام سے زائد مال دے رہا ہے، وہ مستقبل بعید نہیں ہے، ورنہ اس پر شیوہ تجارت کا مدار ہے، اس باب میں صرف جمہور اور عام لوگوں کے حالات کی رعایت کی جائے گی[2]۔

کنٹرول ریٹ کی خلاف ورزی:

الف- تسعیر کی مخالفت کی صورت میں عقد کا حکم:

۲۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول صحیح یہ ہے کہ جو شخص تسعیر کی مخالفت کرتے ہوئے عقد بیع کرے تو اس کی بیع درست ہوگی، اس لئے کہ کسی شخص کو اپنی مملوک چیز کسی متعین قیمت پر فروخت کرنے کا پابند بنانا مشروع نہیں ہے، لیکن اگر امام کوئی قیمت مقرر کر دے، اور تاجر کو اندیشہ ہو کہ مقررہ قیمت سے کم مال دینے پر

---

[1] الزیلعی ۶/ ۲۸، مشکل مجلد ۵ ص ۔۔۔
[2] الاختیار ۴/ ۱، بدائع ۵/ ۱۲۹۔

[1] کتاب التیسیر فی احکام التسعیر ص ۵۵، ۵۶۔
[2] المنتقی شرح الموطا ۵/ ۱۸۔

اس کو امام سز ا دے سکتا ہے تو یسی صورت میں حنفیہ نے یہ صر حت ں ہے کہ خریدار کے لے امام کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق مال لینا جائز نہیں، اس لے کہ وہ "مکرہ" کے درجے میں ہے، البتہ خریدار کو بائع سے یہ کہ دینا چاہئے کہ جتنی قیمت پر چاہو مجھے یہ سامان دے دو، اس طرح کہنے سے بیع درست ہو جا ے ں ۔

تسعیر ں مخالفت کے باوجود بیع ں صحت کا حکم مالکیہ کے کلام سے بھی مفہوم ہوتا ہے، اس لے کہ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص قیمت میں ی یا بیشی کرے گا اس کو لوگوں ں عام قیمتوں کے مطابق بیچنے کا حکم دیا جا ے گا، ورنہ بازار سے نکال دیا جا ے گا [۲] ۔

قول صحیح کے مقابلے میں شافعیہ کا یک دوسر قول بیع کے بطلان کا ہے، یس حنابلہ کے نزدیک گر خریدار تسعیر ں خلاف ورزی کرنے والے تاجر کو دھمکی دے تو بیع باطل ہو جا ے ں، اس لے کہ س صورت میں مصلحت ں بنا پر بائع مجبور ور پابند ہو جا ے گا، نیز دھمکانا ور ڈرانا ب کرا ہ ہے [۳] ۔

ب – خلاف ورزی رنے والے کی سز :

۲۵ – حنفیہ، مالکیہ ور شافعیہ نے صر حت ں ہے کہ مقرر ہ قیمتوں کی خلاف ورزی کرنے والے کو امام سز دے سکتا ہے، اس لے کہ یہ امام کی کھلی مخالفت ہے، امام ابوحنیفہ سے پوچھ گیا کہ محتسب (شعبہ حتساب کا ذمہ دار) گر سامانوں ں قیمتیں مقرر کردے اور بازار کا کوئی تاجر اس سے تجاوز کر کے زیادہ قیمت پر پنا سامان بیچے تو کیا اس کو اس بنیاد پر سز دینے کا حق ہے؟

امام صاحب نے جواب دیا کہ گر بازاری تاجر مخالفت کرے ور مقرر ہ قیمت سے زائد پر پنا سامان فروخت کرے تو نگراں اس کو سز دے سکتا ہے ۔

رہا یہ کہ سز ں مقدار ور کیفیت کیا ہو؟ تو یہ امام یا اس کے نائب ں صوابدید پر ہے، قید، ضرب، مالی تاوان یا رسوائی سے تشہیر وغیرہ کوئی بھی سز دی جا سکتی ہے [۲] ۔

گر یہ سب ن حالات کے لے ہے جن میں تسعیر درست ہے، لیکن جن لوگوں ں رائے میں تسعیر درست نہیں ہے ن کے نزدیک تسعیر ں خلاف ورزی کرنے والے کو کوئی سز نہیں دی جا ے ں [۳] ۔

تسلّم

دیکھئے: "تسلیم"۔

---

[۱] ن عابدین ۵/ ۲۶۵، لاختیار ۴/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، الہدیہ ۴/ ۹۳، ں المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۷۲ طبع مصطفی البابی، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

[۲] لقوانین الفقہیہ ص ۲۹۰۔

[۳] ں المطالب ۲/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، شاف القناع ۳/ ۱۸۷ طبع عالم لکتب۔

[۱] الفتاوی الاختیار یہ ۲/ ۱۶۷ طبع آستانہ، لقوانین الفقہیہ ص ۲۹۰، ں المطالب ۲/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۳، القلیوبی ۲/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۔

[۲] القوانین الفقہیہ ص ۲۹۰۔

[۳] مطالب اولی النہی ۳/ ۶۲، شاف القناع ۳/ ۱۸۷۔

تسلیف

تعریف:

۱- لغت میں تسلیف کا ایک معنی ہے: آگے بڑھانا، آگے کرنا، پیشگی دینا، یہ "سلّف" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "سلفت إليه" (میں نے اس کو پیشگی رقم دی)، تسلف منه کذا، اس نے اس سے یہ رقم پیشگی لی، "استسلف" اس نے قرض لیا یا پیشگی لی، "سلف" کے معنی قرض اور سلم کے ہیں[۱]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم"[۲] (جو شخص بیع سلم کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ معلوم کیل اور معلوم وزن کے ساتھ وقت معلوم تک معاملہ کرے)۔

معاملات میں "سلف" کہتے ہیں: اس قرض کو جس سے قرض دینے والے کو سوائے اجر وشکر کے کوئی نفع حاصل نہ ہو، اور قرض لینے والے پر صرف اسی قدر لوٹانا واجب ہو جتنا اس نے لیا ہے۔

"سلف" ایک قسم کی بیع ہے، جس میں قیمت پیشگی ادا کردی جاتی ہے، اور سامان پر قبضہ مقررہ اوصاف کی وضاحت کے ساتھ وقت متعین تک کے لئے مؤخر کردیا جاتا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی مذکورہ بالا لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اس لئے کہ کتابوں میں مذکور ہے کہ سلف یا سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مقررہ مبیع ذمہ میں واجب ہوتی ہے، اور اس کا ثمن پیشگی ادا کردیا جاتا ہے، اور مبیع وقت مقررہ پر عقد میں ادا کی جاتی ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- سلف کا جواز کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ"[۲] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت متعین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وقت مقررہ کے لئے ذمہ میں واجب عقد سلف کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے، اور اس کی اجازت دی ہے، پھر مذکورہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی[۳]۔

سلف بمعنی سلم کا ثبوت سنت رسول اور اجماع سے بھی ہے، حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنة، والسنتين، والثلاث، فقال: من أسلف في شيء فليسلف في كيل

۱- المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح، محیط المحیط، معجم متن اللغہ مادہ "سلف"۔

۲- حدیث: "من أسلف فليسلف..." کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

۱- مغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، البدائع ۵/ ۲۰۱، شرح منتہی ۲/ ۲۱۴، المبسوط ۱۲/ ۱۲۴، فتح القدیر ۵/ ۳۲۳۔

۲- سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

۳- اثر حضرت ابن عباسؓ: "أشهد أن السلف المضمون..." کی روایت حاکم (۲/ ۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے، امام شافعی، طبرانی اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، نصب الرایہ ۴/ [illegible]۔

معلوم وزن معلوم إلى أجل معلوم" (رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ پھلوں میں سال، دو سال، تین سال کے لئے سلم کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل، وزن اور مدت کی تعیین و صراحت کے ساتھ سلم کرے)۔

جواز کے بارے میں ابن المنذر کا بیان ہے کہ ہمارے علم کے مطابق اہل علم کا اجماع ہے کہ سلم جائز ہے، دوسرے اس لئے کہ مبیع عقد کا ایک حصہ ہے، اس لئے ثمن کی طرح اس کا ذمہ میں ثابت ہونا جائز ہے، نیز اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس طرح کے عقد کی ضرورت ہے، کیونکہ کھیتوں اور باغات کے مالکان اور اہل تجارت کو مال تیار ہونے سے قبل پیداوار کے لئے یا کاشت اور تجارت کے لئے اخراجات کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے ان کی ضرورت کی تکمیل کے لئے سلم کو جائز قرار دیا گیا۔

بیع معدوم کے عدم جواز کے قاعدے سے عقد سلم کا استثناء لوگوں کی سہولت اور آسانی کے لئے کیا گیا ہے[۲]۔

تفصیل "سلم" کی اصطلاح کے تحت دیکھی جائے۔

۳- سلف بمعنی قرض بھی کتاب اللہ سے ثابت ہے، جیسا کہ ماقبل میں آیت مداینت میں آیا ہے اور سنت سے بھی ثابت ہے، حضرت ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أقرض مرتين كان له مثل أجر أحدهما لو تصدق به"[۳] (جو شخص دو بار قرض دے اس کو ان دونوں میں ایک کے صدقہ کرنے کا ثواب ملے گا اگر وہ صدقہ کرتا)۔

قرض کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ ایک مندوب عبادت ہے جو قرض دینے والے کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ... والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه" (جو کسی مؤمن کو دنیا کی کسی مصیبت سے نجات دلائے، اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن کی مصیبتوں سے نجات دے گا، اور جو کسی تنگدست کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کے ساتھ آسانی کا معاملہ فرمائے گا ... اور اللہ تعالیٰ بندہ کی مدد میں اس وقت تک رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)۔

تفصیل کا محل "قرض" کی اصطلاح ہے۔

۱ حدیث: "الأمر بالمدينة وهم يسلفون ..." کی تخریج فقرہ نمبر ... کے تحت گذر چکی ہے۔

۲ ابن عابدین ۴/ ۲۰۳ طبع الحلبی ... مصر، فتح القدیر ۶/ ۲۰۳، ۲۰۴ طبع بیروت لبنان، الاختیار ۲/ ۳۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲ طبع بیروت لبنان، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵ طبع ریاض، اسنی المطالب شرح روض ... ۲/ ۱۲۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ... ۔

۳ حدیث: "من أقرض مرتين ..." کی روایت ابن ماجہ ... اور ابن حبان ... الاحسان ... ۲۸ طبع السلفیہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے نقل کی ہے۔
الدر المختار ۴/ ۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۰، ۳۴۸ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۷، المہذب ۱/ ۳۰۹، ۳۰۳۔
حدیث حضرت ابوہریرہؓ: "من نفس عن مؤمن كربة ..." کی روایت مسلم ۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی نے مرفوعاً کی ہے۔

تسلیم

تعریف:

۱- لغت میں "تسلیم" کا ایک معنی پہنچانا اور حوالہ کرنا ہے، "سلم الودیعة لصاحبها" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص امانت صاحب امانت کے حوالہ کردے اور صاحب امانت اس کو لے لے، "أسلم إليه الشيء" اس نے وہ چیز اس کو دی، اسی سے "سلم" ہے، "تسلم الشيء" کے معنی ہیں: شی پر قبضہ کرنا اور حاصل کرنا، "سلمت إليه الشيء فتسلمه" میں نے وہ چیز اس کو دی تو اس نے لے لی، "سلم الشيء لفلان" یعنی اس شی کو اس کے لئے خالص کردیا، "سلمه إليه" اس نے وہ چیز اس کو دی، "سلم الأجير نفسه للمستأجر" اجیر نے اپنے آپ کو مستاجر کے حوالہ کردیا "التسليم" کے معنی ہیں: فیصلہ پر بالکل راضی ہونا اور سر تسلیم خم کرنا۔

"التسليم" کے ایک معنی "سلام کرنے" کے بھی ہیں، "سلم المصلي" یعنی نمازی اپنی نماز سے "السلام علیکم" کہتا ہوا نکلا، "سلم على القوم" ان کو سلامتی کی دعا دی، "سلّم" یعنی دعا و تعظیم کے الفاظ کہے اور "سلم عليه" یعنی اس نے اس کو "سلام علیک" کہا [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی "تسلیم" کے وہی معانی ہیں جو مذکور ہوئے۔

۱ المصباح المنیر، لسان العرب، المحیط، معجم متن اللغۃ، الصحاح مادۂ "سلم"۔

شرعی حکم:

"تسلیم" کی مختلف قسموں کے جداگانہ احکام ہیں۔

الف- تسلیم بمعنی سلام:

۲- سلام سے آغاز کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "أفشوا السلام بينكم" [2] (سلام کو آپس میں عام کرو)، سلام میں صیغۂ جمع کی رعایت کرنا مستحب ہے، چاہے جس کو سلام کیا گیا ہو ایک ہی ہو، اس لئے کہ اس مسئلے میں نص اسی طرح وارد ہوئی ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کے ساتھ ملائکہ کا بھی قصد کیا جاتا ہے [3]۔

جس کو سلام کیا گیا اگر وہ تنہا ہو تو جواب دینا اس پر واجب ہے، اور اگر جماعت ہو تو جواب دینا ان کے حق میں فرض کفایہ ہے، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی جواب دے دے تو باقی لوگوں کی ذمہ داری بھی ساقط ہو جائے گی، اور اگر سب لوگ جواب دیں تو سب فرض کے ادا کرنے والے قرار پائیں گے، خواہ ایک ساتھ جواب دیں یا آگے پیچھے، اور اگر کوئی جواب نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام ..." [4] (مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا ...)۔

فتح القدیر ۵/ ۱۹۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۸۴، ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۵۲، ۵۳۔

۲ حدیث: "أفشوا السلام بينكم" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

۳ الأذکار ص ۲۰۸، الجمل ۵/ ۸۴۔

۴ حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس رد السلام ..." کی روایت بخاری (فتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

سدم کے ''نماز میں کم از کم اتنی آواز بلند کرنا شرط ہے کہ سامنے کا شخص سدم سن لے، ورجواب کے لے ضروری ہے کہ وہ سدم سے متصل ہو ور جواب میں سدم میں کہے گئے الفاظ سے بڑھا کر ہونا فضل ہے، مدقات ورہ جنی کے وقت سدم کرنا مسنون ہے ، اس لے کہ حدیث میں آیا ہے: ''ن أولی الناس بالله من بدأهم بالسلام'' [۲] (اللہ کے نزدیک سب سے بہتر شخص وہ ہے جو لوگوں کو سدم کرنے میں پہل کرے)، نیز رشاد نبوی ہے: ''اذا لقي أحدکم أخاه فليسلم عليه، فإن حالت بينهما شجرة أو جدار أو حجر ثم لقيه فليسلم عليه'' [۳] (جب تم میں سے کوئی پنے بھائی سے ملے تو سدم کرے، پھر گر دونوں کے درمیان کوئی درخت یا دیوار یا پتھر حائل ہو جائے پھر مدقات ہو تو سدم کرے) (دیکھئے: ''سدم'' ور ''تحیۃ'' کی اصطلاحات)۔

ب- نماز سے نکلنے کے لے سدم کرنا:

۳- نماز سے نکلنے کے لے حالت قعود میں پہلا سدم مالکیہ، شافعیہ ور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے، حنابلہ نے دوسرے سدم کو بھی فرض کہا ہے، سوئے جنازہ ور نفل نمازوں کے، اس لے کہ حسب تعبیرہ جس میں نمازی سدم پھیرتا ہے اس کا آخری جزء بھی فرض ہے۔

''السدم علیکم'' عربی میں بولنا ضروری ہے، جس میں ''السدم'' پہلے ہو ور ''علیکم'' بعد میں، مگر یہ حکم عربی پر قادر شخص کے لے ہے، محض خروج کی نیت کافی نہیں ہے، ورنہ کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ کافی ہے، البتہ عربی سے عاجز شخص کے لے خروج کی نیت ضروری ہے، ور گر کسی عجمی زبان میں اس کا مترادف لفظ بول دے تو قول اظہر کے مطابق درست ہے، جیسے کہ عربی پر قادر شخص بھی عجمی زبان میں دعا کر سکتا ہے، لفظ السدم کا معرف باللام ہونا فضل ہے ، اس لے کہ حدیث میں آتا ہے: ''تحریمها التکبیر وتحلیلها التسلیم'' [۱] (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، ور اس کی تحلیل تسلیم ہے)۔ اس میں ''تحلیلها التسلیم'' کا مطلب ہے کہ نماز سے نکلنے کا واحد راستہ ''تسلیم'' ہے، اور یہ حدیث بھی ہے: ''أن النبي ﷺ كان يسلم من صلاته عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيمن، وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيسر'' [۲] (نبی کریم ﷺ نماز سے نکلنے کے لے دائیں جانب سدم میں فرماتے تھے: ''السلام عليكم ورحمة الله'' یہاں تک کہ دائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی، اور بائیں جانب کے سدم میں فرماتے: ''السلام عليكم ورحمة الله'' یہاں تک کہ

فتح القدیر ۱/ ۲۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ... ، الحطاب علی مدراالخلیل ۱/ ۲۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۱/ ۳۲۸ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۸۴، ۳۸۸، کشاف القناع ۱/ ۵۳۲، ۵۳۴۔

[۲] حدیث: ''ان أولی الناس بالله من بدأهم...'' کی روایت ابوداؤد ۵/ ۳۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس نے حضرت ابو امامہ سے کی ہے ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات ۵/ ۲۴۳ طبع المنیریہ میں ہے۔

[۳] حدیث: ''اذا لقي أحدكم...'' کی روایت ابوداؤد ۵/ ۳۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس نے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۰۸ طبع المنیریہ میں ہے۔

حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷، ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع الحلبی مصر، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۱، ۵۵۶۔

[۲] حدیث: ''تحریمها التکبیر...'' کی روایت ترمذی ۱/ ۹ طبع الحلبی نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے ابن حجر نے اس کو صحیح کہا ہے فتح الباری ۲/ ۳۲۲ طبع السلفیہ۔

[۳] حدیث: ''کان یسلم من صلاته عن یمینه یقول...'' کی روایت نسائی ۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے۔

آپ ﷺ کے بائیں رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔

نیز حضرت عامر بن سعد اپنے والد کے حوالے سے ایک حدیث بیان کرتے ہیں: "كنت أرى النبي ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى أرى بياض خده"[1] (میں دیکھتا تھا کہ نبی کریم ﷺ دائیں جانب اور بائیں جانب سلام پھیرتے تھے، یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کے رخسار کی سفیدی دیکھ لیتا تھا)۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا یہی معمول تھا، اس میں کبھی خلل نہیں آتا تھا، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[3] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

صحت سلام کے لئے شافعیہ کے نزدیک کم از کم ایک بار اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم دوبار "السلام علیکم" کہنا ضروری ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے، اور مکمل صورت یہ ہے کہ دائیں اور بائیں دونوں طرف "السلام علیکم ورحمۃ اللہ" کہا جائے، پہلے سلام میں دائیں طرف التفات اس قدر ہو کہ پیچھے سے دایاں رخسار نظر آجائے، اور دوسرے سلام میں بائیں طرف التفات اتنا ہو کہ بایاں رخسار نظر آجائے، سلام میں دائیں اور بائیں جو لوگ ہیں اور جو ملائکہ اور نیک جن ہیں ان سب کی نیت کی جائے۔

امام اس سب کے علاوہ اپنے مقتدیوں کی بھی نیت کرے گا، اور مقتدی اپنے سلام میں امام اور دیگر سلام کرنے والے نمازیوں کے جواب کی نیت کریں گے، اس طرح شافعیہ کے نزدیک دائیں طرف کے مقتدی امام کی نیت دوسرے سلام میں اور بائیں طرف کے مقتدی امام کی نیت پہلے سلام میں کریں گے[1]، اس لئے کہ سمرہ بن جندبؓ فرماتے ہیں: "وأمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام، وأن نتحاب، وأن يسلم بعضنا على بعض"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں امام کے سلام کا جواب دینے، باہم ایک دوسرے سے محبت کرنے اور ایک دوسرے کو سلام کرنے کا حکم فرمایا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر آنے کے لئے لفظ "السلام" فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جب حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد"[3] (جب تم یہ پڑھ لو گے تو تم اپنی نماز پوری کرلو گے، پھر اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ، اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو)، آپ ﷺ نے نماز سے نکلنے کے لئے "سلام" کا حکم نہیں فرمایا، نیز حنفیہ کے نزدیک نماز کے آخر میں تشہد کے بقدر بیٹھنا فرض ہے[4]، کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أحدث يعني الرجل وقد جلس في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته"[5] (جب مرد کو حدث لاحق

---

1 حدیث سعدؓ: "كنت أرى النبي ﷺ" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

2 المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۸، ۵۵۹، مراقی الفلاح رص ۴۹، ۵۰۔

3 حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرث سے کی ہے۔

---

1 مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷۔

2 حدیث سمرہ بن جندبؓ: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۲/ ۲۰۹ طبع الحلبی) میں ہے۔

3 حدیث: "إذا قلت هذا فقد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۹۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

4 رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۵۳، ۱۷۵، ۱۷۶، البدائع ۱/ ۱۱۳، ۱۱۳ طبع اول، فتح القدیر ۱/ ۱۷۵، ۲۹۰، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۲۴ طبع دار المعرفہ۔

5 حدیث: "إذا أحدث يعني الرجل وقد جلس" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند

ہوجا ے، ورو ہ پنی نماز کے آخر میں سلام سے قبل قعود کے حال میں ہوتو اس کی نماز جائز ہوجا ے گی)، حنفیہ کے نز دیک وجب وہ سلام ہیں: دائیں طرف اور بائیں طرف، دونوں واجب ہے: "السلام علیکم ورحمة الله"، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه حتى يبدو بياض خده وعن يساره حتى يبدو بياض خده" (نبی کریم ﷺ دائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آتی تھی اور بائیں طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی)۔ پہلے سلام میں دائیں طرف کے مردوں، عورتوں اور کراما کاتبین فرشتوں کی نیت ہونی چاہئے اور اسی طرح دوسرے سلام میں بھی۔

حنفیہ کے نزدیک کم از کم دونوں "السلام" کہنا ضروری ہے، "علیکم" کہنا ضروری نہیں، البتہ کامل مسنون طریقہ یہ ہے کہ دونوں بار کہے: "السلام علیکم ورحمة الله"، حنفیہ کے نزدیک نماز پہلا "السلام" کہتے ہی پوری ہوجاتی ہے۔

تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- تسلیم یعنی قبضہ دینا:

۴- تسلیم یا قبض کے معنی حنفیہ کے نزدیک تخلیہ یا تخلی کے ہیں، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام رکاوٹیں دور کرکے "مبیع" کو فارغ کردے بایں طور کہ مشتری اس پر بلا کسی مانع و مزاحمت کے تصرف کرسکے، یہ بات تخلیہ سے حاصل ہوجاتی ہے، اس صورت میں تاجر مبیع کو حوالہ کرنے والا اور خریدار اس پر قبضہ پانے والا ہوگا۔ اس طرح تخلیہ تاجر کی جانب سے سپرد کرنے کا نام ہے تو تخلی خریدار کی جانب سے قبضہ کا۔

یہی معاملہ تاجر کو ثمن حوالہ کرنے کے باب میں بھی ہے، اس لئے کہ تسلیم (سپردگی) واجب ہے، اور جس کے ذمہ کوئی چیز واجب ہے اس کے لئے ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی تکمیل بھی ضروری ہے، اور اس کے بس میں یہی ہے کہ تخلیہ کردے اور تمام رکاوٹیں دور کردے۔

تخلیہ کے بعد قبضہ پورا ہوجائے گا اور وہ یہ ہے کہ خریدار کو خرید کردہ سامان پر قبضہ کرنے کی پوری قدرت ہو، کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو، مثلاً علاحدہ اور کسی کی شرکت سے بالکلیہ پاک ہو اور کوئی حائل موجود نہ ہو، سامان تاجر کے پاس موجود ہو اور اس کی طرف سے اس پر قبضہ کرنے کی اجازت ہو [۱]۔

اس طرح تمام فقہاء کے نزدیک عقار یعنی زمین جائداد، عمارت، باغات وغیرہ، تو اس کا قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجائے گا، اس طور پر کہ خریدار کو بلا رکاوٹ اس چیز میں تصرف کرنے کا اختیار دے دیا جائے، اور اگر اس کی چابی وغیرہ ہو تو اس کے حوالہ کردی جائے، جبکہ اس میں تاجر کی کوئی چیز موجود نہ ہو، یہ اس وقت ہے جبکہ جائداد خریدار کی رہائش کے لئے ہو، حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہی ہے، اور اشیاء منقولہ مثلاً سامان، چوپائے جانور وغیرہ کا قبضہ عام

قول ضعیف ہے اور اس کی سند میں اضطراب ہے۔

حدیث: "كان يسلم عن يمينه حتى يبدو ..." کی روایت نسائی (۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۰ طبع المنیریہ۔

[۱] البدائع ۵/ ۲۴۴۔

[۲] حنفیہ کے قاعدے کے مطابق مشتری اور مبیع کے درمیان تخلیہ قبضہ ہے اس لئے کہ اس کو قبضہ سمجھا جاتا ہے چاہے حقیقی قبضہ پایا نہ جائے، یہاں تک کہ اگر تخلیہ کے بعد مبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری کا نقصان مانا جائے گا، الفوائد البہیہ فی القواعد الفقہیہ ص ۱۳، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴ طبع اول، الاختیار ۲/ ۴ طبع بیروت لبنان۔

حالات میں لوگوں میں جاری عرف کے مطابق ہوگا، مثلاً کپڑے پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنے پاس محفوظ کر لیا جائے، حیوان پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے چلا کر لے جائے، موزون اور مکیل اگر وزن اور کیل سے فروخت ہوتے ہوں تو ان پر قبضہ یہ ہے کہ ان کو تول یا ناپ دیا جائے، مالکیہ نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کو خریدار کے برتن میں ڈال دیا جائے حتیٰ کہ اگر خریدار کے برتن میں ڈالنے سے قبل سامان ضائع ہو جائے تو فقہاء مالکیہ کے نزدیک ضمان تاجر پر واجب ہوگا[1]۔

یہ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اذا بعت فكل، واذا ابتعت فاكتل"[2] (جب بیچو تو ناپ کر دو، اور جب خریدو تو ناپ کر لو)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشتري"[3] (نبی کریم ﷺ نے غلہ کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ اس میں دونوں صاع جاری نہ ہو جائیں، تاجر کا صاع اور خریدار کا صاع)، اور اگر اندازے سے فروخت کیا گیا ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو منتقل کر دیا جائے اور حنفیہ کے نزدیک اس کا قبضہ تخلیہ ہے[4]، (دیکھئے: "قبضہ" کی اصطلاح)۔

[1] حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۹۰، ۹۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ المنار مصر۔

[2] حدیث: "اذا بعت فكل" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۳۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

[3] حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، عبد الحق الاشبیلی کہتے ہیں کہ اس کی سند قابل استدلال نہیں ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۵ طبع المجلس العلمی)۔

[4] المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰ طبع المنار مصر۔

عقود میں تسلیم کے تحت داخل صورتیں:

الف- بیع میں تسلیم:

۵- بیع میں تسلیم پائے جانے کے لئے مبیع اور ثمن دونوں کی تسلیم ضروری ہے، اس لئے کہ بیع کا مقصد اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا[1]۔

تسلیم اولاً کس کے ذمہ واجب ہے؟ اس کا حکم بدلین (تاجر و خریدار دونوں کی طرف سے دیئے جانے والی شیء) کی نوعیت پر موقوف ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے: اگر عین کی بیع عین کے عوض کی گئی ہو (یعنی سامان کی خرید و فروخت سامان کے عوض ہو، کسی طرف نقد روپیہ پیسہ نہ ہو)، اور عاقدین میں اختلاف ہو کہ پہلے کون سامان حوالہ کرے گا؟ تو ایسی صورت میں دونوں پر ایک ساتھ تسلیم واجب ہے، تاکہ عاقدین کے درمیان اس مساوات کا تحقق ہو سکے جو معاوضہ میں عادۃً مطلوب ہوتی ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی طرف سے پہل کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے دونوں کے درمیان ایک تیسرے عادل شخص کو مقرر کیا جائے گا جو دونوں سے سامان اپنے قبضہ میں لے کر ایک دوسرے کو اس کا مطلوبہ سامان حوالہ کرے گا۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ دین کی بیع دین (یعنی نقد کی بیع نقد) کے عوض کی گئی ہو جیسا کہ عقد صرف میں ہوتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہی ہے[2]۔

اور اگر عین کی بیع دین (نقد) کے عوض ہو تو خریدار پر ثمن یعنی دین کی پہلے تسلیم واجب ہے، حنفیہ، اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا

[1] البدائع ۵/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۲، ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۰۱ طبع مصر، حسن ۱۳/ ۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۴۔

[2] رد المحتار ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۰۷۔

قول ثانی یہی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلے سامان فروخت کی تسلیم واجب ہے، تمام فقہاء نے اس سے دو چیزوں کا استثناء کیا ہے[۲]:

اول: مسلم فیہ (یعنی بیع سلم کا سامان فروخت)، اس لئے کہ یہ دین مؤجل ہے۔

دوم: ثمن مؤجل، اگر ثمن نقد ہو یا سامان ہو اور معاملہ سامان کے عوض ہو تو جمہور کے نزدیک دونوں کے درمیان ایک عادل شخص مقرر کیا جائے گا، جو دونوں سے مال اپنے قبضے میں لے کر دونوں کے حوالے کرے گا، یہی ثوری کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے، اس لئے کہ بیع کی بقا اور تکمیل سامان فروخت کی تسلیم سے متعلق ہے، اس لئے اس کو پہلے انجام دینا بہتر ہے، بخصوص اس لئے کہ حکم کا تعلق اسی کی ذات سے ہے، اور بائع کے حق کا تعلق ذمہ سے ہے، اور عین سے متعلق حق کی ادائیگی زیادہ مقدم ہے، اس لئے کہ وہ مؤکد اور مستحکم ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی چیزیں حوالہ کریں گے[۳]۔

ب- سودی معاملات میں معقود علیہ کی تسلیم:

۶- سودی معاملات میں طے شدہ مال کی ادائیگی حرام ہے، اس لئے کہ عقد ربا حرام ہے[۴]۔

تفصیل "ربا" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ج- عقد سلم میں تسلیم:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ عقد سلم میں ثمن اگر ذمہ میں دین ہو، خواہ وہ عین (یعنی کوئی متعین سامان) ہو یا نقود تو مجلس عقد میں فریقین کی علاحدگی سے قبل ثمن کی ادائیگی ضروری ہے، چاہے مجلس کتنی ہی لمبی ہو، اگر دونوں ایک ساتھ اٹھ کر چلنے لگیں پھر کچھ دور چلنے کے بعد مسلم الیہ (بیع سلم کا فروخت کنندہ) نے راس المال (بیع سلم کے ثمن) پر قبضہ کیا تو علاحدگی سے قبل اگر یہ عمل ہو تو معاملہ درست ہوگا، اسی طرح دونوں کے معاملہ کر لینے کے بعد رب السلم (بیع سلم کا خریدار) مجلس سے اٹھا تاکہ گھر سے ثمن لاکر پیش کرے تو اگر اس کا جسم مسلم الیہ کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوا تو معاملہ درست رہے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ مسلم فیہ (بیع سلم کا سامان خرید و فروخت) ذمہ میں دین ہے، تو اگر خریدار راس السلم (بیع سلم کے ثمن) کی ادائیگی کو مجلس عقد سے مؤخر کردے تو عقد کی ادائیگی "مبادلة الدين بالدين" کے ہم معنی ہوجائے گی، حالانکہ روایت ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ" (رسول اللہ ﷺ نے ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اس کے علاوہ اس عقد کا نام سلم رکھنا ہی تسلیم کے شرط ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس کا نام عقد سلم اور سلف ہے، اور "سلم" تسلیم کو بتاتا ہے، اور سلف تقدم کو،

---

۱ بدائع ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۴/ ۴۲، ۴۳، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۹۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۶۴۔

۲ نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۵، الدسوقی ۳/ ۱۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰ طبع المنار مصر۔

۳ الدسوقی ۳/ ۱۴۵، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۱۴۴۔

۴ بدائع ۵/ ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۱۸۳، المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۰۹، طبع دار المعرفہ بیروت لبنان، فتح القدیر ۶/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۴۲ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۹۵، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۳۰ طبع ریاض۔

حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت دار قطنی ۳/ ۷۱ نے طبع دار المحاسن سے کی ہے، امام شافعی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ راس المال کی ادائیگی پہلے ہو جانی چاہئے اور اس پر قبضہ "مسلم فیہ" پر قبضہ سے پیشتر ہونا چاہئے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ عقد سلم میں غرر ہے، یعنی مبیع وجود میں بھی مستحق ہے اور ضیاع کا بھی اندیشہ ہے، اس لئے اس میں راس المال کی تاخیر کا غرر شامل نہیں کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں: قبضہ کے ہم معنی چیز قبضہ کے قائم مقام ہوں، جیسے مسلم الیہ (بائع) کے پاس امانت یا مغصوبہ سامان ہو تو جب تک وہ چیز صاحب سلم کی ملک میں ہے وہ اس کو راس المال بنا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ قبضہ کے معنی میں ہے۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مجلس میں راس المال پر حقیقی قبضہ ضروری ہے، اس لئے اس میں حوالہ مفید نہیں ہے، چاہے حوالہ قبول کرنے والے شخص سے مجلس ہی میں لے کر قبضہ کر لے، اس لئے کہ حوالہ قبول کرنے والے شخص نے جو کچھ دیا ہے وہ اپنی طرف سے نہیں دیا ہے، الا یہ کہ رب السلم (بیع سلم کا خریدار) اس پر قبضہ کر لے اور پھر خود مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ راس المال پر مکمل قبضہ شرط ہے، البتہ قبضہ میں تین دن یا اس سے کم تاخیر جائز ہے، اگرچہ عقد مشروط ہو، اور چاہے راس المال عین کی صورت میں ہو یا دین ہو، اس لئے کہ سلم عقد معاوضہ ہے، راس المال پر قبضہ کی تاخیر کی بنا پر سلم ہونے سے خارج نہ ہوگا، بلکہ یہ اسی طرح ہوگا جیسے کوئی راس المال پر قبضہ کو مجلس کے ختم ہونے تک مؤخر کر دے، اور جو چیز کسی شی کے قریب ہوتی ہے اس کو اسی شی ہی کا حکم دیا جاتا ہے، اس پر ادھار کا حکم عائد نہیں ہوتا،

البتہ اگر تاخیر کی مدت تین یوم سے متجاوز ہو جائے تو اگر تاخیر مشروط ہو تو عقد سلم بالاتفاق فاسد ہوگا، خواہ تاخیر بہت زیادہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت آ جائے، یا بہت زیادہ نہ ہو یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہو، اور اگر تاخیر بلا شرط ہو تو "المدونۃ الکبریٰ" میں امام مالک کے دو اقوال ہیں: ایک فساد کا ہے، اور دوسرا عدم فساد کا، خواہ تاخیر زیادہ ہو یا کم، مگر قابل اعتماد قول یہ ہے کہ تین یوم سے زیادہ تاخیر کی صورت میں عقد فاسد ہو جائے گا، چاہے یہ زائد مدت بہت معمولی اور غیر مشروط ہی ہو[۱] (دیکھئے: سلم کی اصطلاح)۔

مرہون (رہن رکھے گئے سامان) کا قبضہ:

۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں قبضہ شرط ہے، البتہ نوعیت شرط کی تحدید میں اختلاف ہے کہ کیا یہ شرط لزوم ہے یا شرط صحت؟

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ قبضہ شرط صحت نہیں ہے، بلکہ شرط لزوم ہے، یعنی مرہون قبضہ کے بغیر تام نہ ہوگا[۲]، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ"[۳] (سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)، اللہ تعالیٰ نے رہن کو قبضہ پر معلق کیا ہے، اس لئے قبضہ کے بغیر یہ مکمل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رہن کے تام ہونے کے لئے قبضہ یا پ

البدائع ۵/ ۲۰۲، ۲۰۳ طبع اول، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۰۸ طبع بیروت لبنان، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، ۱۰۳، المہذب ۱/ ۳۰۴، ۳۰۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴ طبع ریاض، غایۃ المنتہی ۲/ ۹۰۔

۱ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع دار الفکر، الزرقانی علی الموطا ۳/ ۳۰۰ طبع المطبعۃ المصریہ، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار القلم بیروت لبنان۔

۲ الدر المختار ۵/ ۳۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المدونہ ۶/ ۱۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المہذب ۱/ ۳۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ریاض۔

۳ سورۂ بقرہ / ۲۸۳۔

پاس جمع کرنا ضروری ہے، اور یہ شرط تمام ہے شرط صحت یا شرط لزوم نہیں ہے، اس لئے اگر ایجاب وقبول کے ذریعہ کوئی شخص رہن کا معاملہ کرے تو عقد لازم ہو جائے گا، اور مرتہن (قرض دہندہ) کے مطالبہ کی صورت میں راہن (مقروض) کو قبضہ کرانے پر مجبور کیا جائے گا، اگر مرتہن مطالبہ نہ کرے یا شیٔ مرہون راہن کے قبضے میں چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو رہن باطل ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رہن کے مسئلے کو دیگر ان عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو محض قول (ایجاب وقبول) سے لازم ہو جاتے ہیں [1]، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے: "اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" [2] (عہدوں کو پورا کرو)، اور رہن بھی ایک عقد ہے، اس لئے اس کو پورا کرنا ضروری ہے (دیکھئے: "رہن" کی اصطلاح)۔

ھ- مرہون کی حوالگی:

۹- شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن کو اپنے دین کی وصولی تک مال مرہون مسلسل اپنے قبضے میں روک کر رکھنے کا حق ہے، تاکہ مدیون اس کے دین کی ادائیگی پر مجبور ہو تاکہ اپنی ضرورت اور مرہون سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو واپس لے سکے، مرتہن کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ مدت دین مکمل ہو جانے کے بعد رہن کو اپنے قبضے میں رکھتے ہوئے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، اور مرتہن پر لازم ہے کہ دین کی مدت ختم ہونے یا عقد رہن کے ختم ہونے پر شیٔ مرہون اس کے مالک کے حوالہ کردے۔

دین کے خاتمہ کے چند اسباب ہیں، مثلاً صاحب دین مدیون سے اپنا دین معاف کردے، یا ہبہ کردے، یا مدیون دین ادا کردے، یا دین کے بدلے راہن سے کوئی سامان خرید لے یا راہن مرتہن کا معاملہ دوسرے کے حوالہ کردے۔

عقد رہن کا اختتام یا اس کی انتہاء بھی چند اسباب سے ہوتی ہے، مثلاً صاحب معاملہ معاف کردے یا ہبہ کردے، یا دین کی ادائیگی کردی جائے، وغیرہ یا راہن کو قاضی کے حکم سے بیع پر مجبور کیا جائے، یا اگر وہ انکار کردے تو قاضی خود اس کی بیع کردے [1]۔ تفصیل "رہن" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

شافعیہ قبضہ کے تسلسل کی شرط میں جمہور کے ہم خیال ہیں، البتہ ان کا کہنا یہ ہے کہ کبھی یہ شرط کسی مانع کی بنا پر ختم ہو سکتی ہے، مثلاً مرہون مصحف پاک ہو اور مرتہن کافر ہو وغیرہ [2]۔

مرہون کی حوالگی کی تکمیل کی صورت:

۱۰- راہن پہلے دین حوالہ کرے گا پھر مرتہن مرہون حوالہ کرے گا، اس لئے کہ مرتہن کا حق دین کی حوالگی کے بعد متعین ہوتا ہے جبکہ راہن کا حق مرہون کی حوالگی کے باب میں پہلے سے متعین ہے، اس لئے مذکورہ ترتیب کے مطابق حوالگی کا عمل انجام دیا جائے گا، تاکہ راہن اور مرتہن کے درمیان مساوات قائم رہے، اگر راہن کچھ دین ادا کردے تب بھی مکمل مرہون بقیہ دین کے بالمقابل بدستور رہن رہے گا، اس میں کسی حصہ کا استثناف نہیں ہے، اس لئے کہ پورا رہن پورے دین کی ضمانت ہے، اور وہ پورے حق کی بنا پر محبوس ہے، اور موجب رہن دین کی بنا پر جو حبس ہوتا ہے اس میں تجزی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ وہ دین کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں محبوس ہے، اس کا

---

[1] بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۴، الشرح الصغیر ۳/ ۳۰۳۔

[2] سورۂ مائدہ/ ۱۔

---

[1] البدائع ۶/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

[2] مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۴۔

کوئی جزء اس وقت تک خارج نہیں ہوسکتا جب تک کہ مکمل دین کی ادائیگی نہ ہوجائے، خواہ رہن کی تقسیم ممکن ہو یا نہ ہو (دیکھئے: "رہن" کی اصطلاح)۔

و- بیع کے وقت مرہون کی قیمت کی سپردگی:

۱۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون مرتہن کے قبضے میں جانے کے باوجود مسلسل راہن کی ملک میں رہے گا، جیسا کہ سنت سے رہنمائی ملتی ہے، ارشاد نبوی ہے: "لا یغلق الرھن من صاحبہ" [۲] (رہن سے صاحب رہن کو محروم نہیں کیا جائے گا) لیکن سامان رہن کے ساتھ مرتہن کا دین متعلق ہے، اس سے مرتہن کو ادائیگی دین بطور ضمانت مرہون کو اپنے پاس رکھنے کا حق ہے، اور راہن کے لئے رہن میں مرتہن کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو قبضہ کی حد تک راہن کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ اپنے حق قبضہ سے دستبردار ہوچکا ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ راہن کے لئے مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرنا جائز ہے، اجازت کے بعد یہ بیع اختیاری کہلائے گی، اور اس صورت میں دیگر قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن کو اس سامان کی قیمت کے لینے کا زیادہ حق ہے، یہاں تک کہ اس کا حق وصول ہوجائے، خواہ مرتہن زندہ ہو یا مردہ اور

۱- تکملہ فتح القدیر ۵؍ ۱۰۹، البدائع ۶؍ ۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۲؍ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۴؍ ۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲- حدیث: "لا یغلق الرھن من صاحبہ" کی روایت امام شافعی نے (بدائع المنن ۲؍ ۱۸۹ طبع دار الأنوار) میں حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، ابو داؤد اور دارقطنی نے اس کو موصولاً روایت کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص لابن حجر ۳؍ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

یہ حق مرتہن کے لئے بالاتفاق ثابت ہے [۱]۔

اگر مرہون کی بیع اختیاری طور پر نہ ہو اور دین کی مدت پوری ہوگئی، اور مرتہن راہن سے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرے، اگر راہن مرتہن کے کہنے کے مطابق قرض ادا کردے تو مرتہن مرہون کو واپس کردے گا، اور اگر وہ ٹال مٹول یا تنگ حالی کی بنا پر مرتہن کے کہنے پر عمل نہ کرے تو مرتہن اس معاملہ کو قاضی کے سامنے پیش کرے گا اور قاضی حاضر ہونے والے راہن سے پہلے مرہون کی بیع کا مطالبہ کرے گا، اگر وہ تعمیل حکم کرے تو مقصد حاصل ہے، لیکن اگر وہ انکار کردے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی شیٔ مرہون کو فروخت کردے گا، قید یا ضرب سے یا ڈرا دھمکا کر اس کو مجبور کرنے کی ضرورت نہیں، بیع کے بعد حاصل ہونے والی رقم سے مرتہن کا واجب حق قاضی ادا کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے مرتہن کے قبضے میں رہتے ہوئے مرہون کو راہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، البتہ راہن کو قید میں ڈال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خود مال مرہون فروخت کرے، اور اگر مقروض راہن کے اموال میں دین کی جنس سے کوئی مال موجود ہو تو قرض کی ادائیگی اس مال سے کی جائے گی، اس وقت جبری بیع کی ضرورت نہیں [۲]۔

تفصیل کا محل "رہن" کی اصطلاح ہے۔

ز- محجور علیہ کو مال حوالہ کرنا:

۱۲- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ کو اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا

۱- البدائع ۶؍ ۱۵۳، تقویم النظر لابن جزی ص ۳۲۲، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴؍ ۴۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲- البدائع ۶؍ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳؍ ۲۵۰، تقویم النظر ص ۲۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۳۴، کشاف القناع ۳؍ ۳۳۰۔

جائے گا جب تک کہ اس کے رشد وشعور کا علم نہ ہو جائے، اس کے بے باتمیز بچہ کو تصرفات کا موقع دے کر آزمایا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وابتلوا الیتامی" (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو)، یعنی ان کو آزماؤ، ورنابالغ باشعور بچہ کو آزمانے کی صورت یہ ہے کہ اس کے حوالہ وہ تصرفات کئے جائیں جو اس عمر کا بچہ انجام دے سکتا ہوتا کہ اس کی عقل وشعور اور حسن تصرف کا پتہ چل سکے [۲]۔

تفصیل "حجر" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابالغ کا مال اس کے حوالہ اس وقت تک نہیں دیا جائے گا جب تک کہ بچہ شعور کے ساتھ بالغ نہ ہو جائے [۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مال اس کے حوالہ کرنے کو دو شرطوں: بلوغ اور رشد کے ساتھ مشروط کیا ہے، ارشاد ہے: "وابتلوا الیتامی حتی إذا بلغوا النکاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إلیهم أموالهم" [۴] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)، اور دو شرطوں پر معلق حکم ان دونوں شرطوں کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا، ہاں اگر بچہ بالغ ہو، اسے رشد وشعور حاصل ہو اور مال کی دیکھ ریکھ کر سکتا ہو تو مال اس کے حوالہ کرنا اور اس پر سے پابندی ختم کرنا واجب ہے، بچہ کو مال حوالہ کرتے وقت گواہ بنا دینا چاہئے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فإذا دفعتم إلیهم أموالهم فأشهدوا علیهم" [۱] (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کر لیا کرو)۔

اس مسئلہ میں کچھ تفصیلات ہیں، ان کا محل "باب حجر" ہے۔

ح - نیابت بالنفس میں تسلیم:

۱۳ - وکالت ذات کی بھی ہوتی ہے، اور عمل کی بھی، وکالت والے عمل سے مراد عمل تسلیم ہے، اسی بنیاد پر جس پر کوئی حق واجب ہے، اس کی ذات کی وکالت درست ہے، اس کو وکالت بالنفس کہتے ہیں، اور وکالت بالوجہ بھی کہتے ہیں، اس کا مطلب ہے: مطلوب کو مطلوب لہ کے پاس اس کی ضرورت کے وقت حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا، یہ اس لئے کہ وکالت بالنفس، وکالت بالفعل بھی ہے، یعنی کسی کی ذات حوالہ کرنے کا عمل، اور یہ عمل تسلیم خود اصل شخص کے ذمہ واجب ہے، اس لئے اس کی وکالت بھی جائز ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وکالت بالنفس اگر مال کے سبب سے ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "الزعیم غارم" [۳] (کفیل ذمہ دار ہوتا ہے)۔

یہ وکالت کی دونوں قسموں کو شامل ہے، دوسرے اس لئے کہ جس چیز کی تسلیم کسی عقد کی بنا پر واجب ہے، اس کی تسلیم عقد وکالت کی بنیاد پر بھی واجب ہے، جیسے کہ مال، اور اس لئے بھی کہ کفیل خود

---

[۱] سورۂ نساء / ۶۔

[۲] رد المحتار علی الدر المختار ۵ / ۹۵، البدائع ۷ / ۱۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۲۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳ / ۴۴۳، ۴۴۵، المغنی ۴ / ۵۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲ / ۱۶۹، ۱۷۰۔

[۳] البدائع ۷ / ۱۷۰، بدایۃ المجتہد ۲ / ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴ / ۵۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱ / ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

[۴] سورۂ نساء / ۶۔

[۱] تبیین الحقائق ۵ / ۹۵، البدائع ۷ / ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲ / ۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲ / ۱۶۹، ۱۷۰، المہذب ۱ / ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۴ / ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳ / ۴۴۳، ۴۴۵۔

[۲] سورۂ نساء / ۶۔

[۳] حدیث: "الزعیم غارم" کی روایت احمد (۵ / ۲۹۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (المجمع ۴ / ۱۴۵ طبع القدسی)۔

صاحب معاملہ کو حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کی تلاش کرنے والے کے لئے اس کی نشاندہی کردے، دونوں کے درمیان تخلیہ کا موقع فراہم کردے، یا پھر تسلیم میں قاضی کے سپاہیوں کی مدد حاصل کرے۔

اگر وکیل نے عقد کفالت کے وقت کسی مقررہ وقت پر مطلوب کے حوالہ کرنے کی شرط لگائی تو مقررہ وقت پر مطالبہ کی صورت میں وکیل پر اپنے عہد کی پاسداری میں مطلوب کو حاضر کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دین موجل میں ہوتا ہے، اگر وہ وقت مقررہ پر حاضر کردے تو بہتر ہے ورنہ حاکم حق واجب کی عدم ادائیگی کی بنا پر اس کو گرفتار کرے گا، اگر وکیل مطلوب کو ایسے مقام پر طلب گار کے حوالہ کرے جہاں سے اس کو مجلس قضا تک لایا جاسکتا ہو مثلاً کسی شہر میں اس کو حوالہ کرے تو وہ اپنی ضمانت سے سبکدوش قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مطلوب اور مطلوب لہ کے درمیان تخلیہ ہوجانے پر تسلیم پایا جاتا ہے، دوسرے اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی ہے اور کفالت بالنفس کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہوچکا ہے، یعنی قاضی کے پاس مقدمہ لے جانا ممکن ہوگیا[2]۔

حوالہ کرنے کی کوئی جگہ متعین کردی گئی ہو تو وہ جگہ متعین ہے اور اگر متعین نہ ہو تو مقام کفالت پر حوالہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف کا تقاضا یہی ہے[3]۔

ط- وکالت میں تسلیم:

۱۴- اجرت (مزدوری) پر وکالت کا حکم وہی ہے جو دیگر اجارات کا ہے، یعنی وکیل اگر مفوضہ چیز موکل کے حوالہ کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہے، بشرطیکہ مفوضہ چیز کو حوالہ کرنا ممکن ہو، مثلاً کپڑے جس کو سی کر دے تو جب وہ سلا ہوا کپڑا حوالہ کردے گا، تب اس کو اجرت پانے کا حق حاصل ہوجائے گا، اور اگر اس کو کسی چیز کی فروخت کا وکیل بنایا اور کہا کہ جب تم اس کو بیچ کر قیمت وصول کرلوگے اور اس کو میرے حوالہ کردوگے تو تم کو اجرت ملے گی تو وہ اس وقت تک کچھ بھی اجرت کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ وہ قیمت حوالہ نہ کردے، اگر تسلیم نہ پائی گئی تو کچھ بھی اجرت کا وہ مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ شرط فوت ہوچکی ہے۔

کسی چیز کی فروخت کا وکیل اس کو مشتری کے حوالہ کرنے کا بھی مالک ہے، اس لئے کہ بیع کی مطلق وکالت کے تحت تسلیم بھی آتی ہے، مشتری سے قیمت کے مطالبہ اور اس پر قبضہ کی ذمہ داری بھی متعین طور پر وکیل بیع پر ہے، اس لئے کہ یہ بیع کے متعلقات میں سے ہے، اسی طرح خرید کے وکیل کو بائع سے مبیع لینے اور اپنے موکل کے حوالہ کرنے کا حق حاصل ہے، اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وکیل کے قبضہ میں جو چیز ہے وہ امانت ہے، اس لئے کہ اس کا قبضہ اپنے موکل کے نائب کی حیثیت سے ہے، موکل کے مطالبہ پر اگر ممکن ہو تو مقبوضہ چیز کو لوٹانا واجب ہے، اور زیادتی یا کوتاہی پائی جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، جس طرح ودیعتوں اور امانتوں میں واجب ہوگا، اور ودیعت کی تین صورتوں میں ضمان سے براءت

بدائع ۶/۹، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۴/۲۹۰-۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۴۴، ۳۴۶، مغنی المحتاج ۲/۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/۳۴۹، ۳۵۰، المغنی ۴/۵۵۱، ۵۵۷، کشاف القناع ۳/۴۶۳۔

۲- بدائع ۶/۱۰، ۱۱، ۱۵، ابن عابدین ۴/۲۵۹، ۲۶۰، البحر الرائق ۶/۲۵۳، ۲۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۵۷۔

۳- الکفایۃ أحیا ۳ ے ۔

ہوتی ہے، ان صورتوں میں یہاں بھی براءت حاصل ہوں گی (دیکھئے: "وکالت")۔

ی- جارہ میں تسلیم:

۱۵- اگر عمل کسی ایسی چیز میں جاری ہوتا ہو جو اجیر مشترک کے حوالہ کی جاتی ہو تو عمل مکمل کرنے کے بعد اس پر عین کو حوالہ کرنا واجب ہے، اور اگر عمل اجیر کو حوالہ کی جانے والی چیز میں جاری نہ ہو تو مطلوبہ عمل کی انجام دہی ہی تسلیم سمجھی جائے گی، مثلاً طبیب یا دلال، اور اگر اجیر خاص ہو تو مقام عمل پر اجیر کا اپنے آپ کو عمل کے لئے پیش کر دینا ہی تسلیم سمجھا جائے گا[۱] تفصیل "اجارہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ک- لقطہ حوالہ کرنا:[۲]

۱۶- امام یا اس کا قائم مقام اگر مصلحت محسوس کرے تو لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ اپنے قبضے میں لے لے، یہ حنفیہ کی رائے ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام عادل ہو تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ امام کے حوالہ کر دینا جائز ہے، اس معاملے میں اسے اختیار حاصل ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر لقطہ قاضی کے حوالہ کرے تو قاضی پر اس کو قبول کرنا لازم ہے، تاکہ لقطہ اس کے مالک کے لئے محفوظ رہے[۲]۔

تفصیل "لقطہ" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ل- لقیط[۳] (لاوارث پڑے ہوئے بچے) کو قاضی کے سپرد کرنا:

۱۷- قاضی کے پاس اگر کوئی شخص لاوارث پڑے ہوئے بچے کو اٹھا کر لائے اور اسے یہ معلوم ہو کہ یہ شخص خود اس بچہ کی صحیح نگہداشت نہیں کر سکتا ہے، تو قاضی کے لئے اس بچے کو اپنے قبضے میں لے لینا جائز ہے، بلکہ اس کو قبول کر لینا بہتر ہے[۴]، (تفصیل "لقیط" کی بحث میں مذکور ہے)۔

م- بیوی کو مہر حوالہ کرنا:

۱۸- اگر بیوی شوہر سے مہر کا مطالبہ کرے تو شوہر پر پہلے مہر ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق عورت میں متعین ہے، لیکن عورت کا حق مہر میں محض عقد سے متعین نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ تو صرف قبضہ

---

[۱] البدائع ۶/ ۲۰۴، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۰۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، ۵۰، ۵۵، الدسوقی ۴/ ۲۸، ۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۲۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۳۲، ۳۳، ۳۷۔

[۲] الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۳۳، ۲۳۸، مسائل الفقہ میں حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۱۸، ۱۲۰، کشاف القناع ۴/ ۲۲۴۔

[۳] لقطہ "لغت میں اٹھائے ہوئے سامان کو کہتے ہیں اور شریعت میں یہ پایا جانے والا ایسا مال ہے جس کے مالک کا پتہ نہ ہو، یہ حربی کے مال کی طرح مباح نہیں ہے، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۵۰۰۔

[۴] ابن عابدین ۳/ ۳۱۵ طبع الاولیٰ مصر۔

[۱] مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۷۳ طبع النجاح لیبیا۔

[۲] مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

[۳] "لقیط" لغت میں پڑے ہوئے بچے کو کہتے ہیں، اور شریعت میں "لقیط" اس بچے کو کہتے ہیں جس کے گھر والوں نے اس کو تنگی کے ڈر سے یا تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیا ہو، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۹۷۔

[۴] البحر الرائق ۵/ ۱۵۵ طبع اول، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۸۶ طبع الاولیٰ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۴، ۱۲۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۳۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۸، ۴۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۹۳، مطالب اولی النہیٰ ۴/ ۲۳۸، ۲۴۵، کشاف القناع ۴/ ۲۲۸، ۲۳۰ طبع ریاض۔

سے متعین ہوگا، اس سے مطالبہ کے وقت شوہر پر ادائیگی واجب ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ اور کچھ شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر پر یہ واجب ہے کہ مہر بیوی کو یا اس کے اس ولی کو سپرد کرے جس کو اجبار کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ جب ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرنے کا حق رکھتا ہے تو اس کو اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا بھی حق حاصل ہے، جیسے کہ صغیرہ دلہن[1]۔

ن- بیوی کی خودسپردگی:

۱۹ - بیوی کو اگر چاہے کہ شوہر کی صحبت سے قبل اس وقت تک اپنے کو شوہر کے حوالہ نہ کرے جب تک کہ اس کا مقررہ معجل مہر اس کو وصول نہ ہو جائے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، خواہ پورا مہر معجل ہو یا اس کا کچھ حصہ۔

اور اگر وہ اپنے شوہر کے گھر منتقل ہو چکی ہے تب بھی یہی حکم ہے، تاکہ بدل کے اندر اس کا حق متعین ہو جائے، جس طرح کہ شوہر کا حق مبدل میں متعین ہے، اور عورت کا حق اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ شوہر کے حسب خواہش مقام پر اس کی منتقلی اور خودسپردگی عمل میں نہ آجائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

لیکن جب عورت نے اپنے کو دخول یا خلوت صحیحہ کے لئے ایک بار شوہر کے حوالہ کر دیا تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عورت کے لئے اپنے کو دوبارہ حوالہ کرنے سے روکنا جائز نہیں، اس لئے کہ دخول یا خلوت صحیحہ کے ذریعہ اس نے پورا معقود علیہ اپنی مرضی سے شوہر کے حوالہ کر دیا جس کی وہ اہل ہے، اس لئے اب اسے خود کو روکنے کا حق باقی نہ رہا۔

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کو مہر معجل کی مکمل ادائیگی تک اپنے کو شوہر سے الگ رکھنے کا حق حاصل ہے، اگرچہ شوہر بیوی کی مرضی سے اس کے مکلف ہونے کی حالت میں دخول کر چکا ہو، اس لئے کہ مہر اس ملک میں حاصل ہونے والے تمام جنسی منافع وفوائد کا بدل ہے، اور مہر معجل کی وصولی سے قبل خلوت یا دخول پر عورت کا راضی ہو جانا زیادہ سے زیادہ ماضی میں حق منع کا اسقاط ہے، مگر اس سے مستقبل میں حق منع ساقط نہیں ہوگا، حنفیہ کا راجح نقطہ نظر یہی ہے۔

شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر کی وصولی تک اپنے کو روکنے کا حق حاصل ہے، جیسے کہ بعد میں مہر معجل ہونے کی صورت میں حاصل ہے[1]۔

۲۰ - عورت پر واجب خودسپردگی اس وقت ادا ہوگی جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالے ایسی جگہ کرے جہاں شوہر اس سے نفع اندوز ہو سکے، خواہ وہ جگہ عورت کے باپ ہی کا گھر ہو، اور دونوں میاں بیوی وہاں قیام کرنے پر راضی ہوں، یا شرعی رہائش گاہ ہو جس کو شوہر نے عورت ہی کے لئے تیار کرایا ہو، جب عورت اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دے گی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت شوہر کے حق کے لئے محبوس ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

---

۱ بدائع ۲/ ۲۸۷، ۲۸۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۵۸، کشاف القناع ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

۲ فتح القدیر ۳/ ۲۵۰، ۲۴۹ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، بدائع ۲/ ۲۸۹، ۲۹۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۷۷، ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸ طبع ریاض۔

۱ فتح القدیر ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۴۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع عیسی الحلبی مصر، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۳، ۳۳۴، المغنی ۶/ ۷۳۷، ۷۳۸۔

۲ فتح القدیر ۳/ ۳۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۳، ۵۶۴۔

نفقہ حوالہ کرنا:

۲۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کے حقوق و جبہ میں بنیادی حق ہے، اور یہ موجودہ شوہر پر اس وقت واجب ہوتا ہے جب بیوی اپنے کو حوالگی کے وجوب کے وقت شوہر کے حوالہ کردے۔

اگر شوہر خود اپنے اوپر نفقہ کی مقدار مقرر کرنے کے بعد یا قاضی کے مقرر کرنے کے بعد بیوی کو نفقہ دینا ترک کردے تو اگر شوہر مالدار ہو اور اس کے پاس ظاہری مال موجود ہو تو قاضی اس کے مال کو فروخت کر کے قدر کفایت بیوی کے حوالہ کرے گا[1]۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: "نفقہ" کی اصطلاح)۔

تسمع

دیکھئے: "استماع"۔

1 بدائع ۴/ ۱۶، البحر الرائق ۴/ ۱۹۴ طبع اول، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۵۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع ریاض۔

تسمیہ

تعریف:

۱- تسمیۃ سمّی (میم کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، مادہ "سما" ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں:

ایک معنی ہے: "سما یسمو سموّا" بلند ہوا، جب کوئی شخص عزت وشرف کا طلب گار ہو تو بولتے ہیں: "سمت همته الی معالی الأمور" اس کی ہمت بڑے امور کے لئے بلند ہے، اور ہر اونچی چیز کو "سماء" کہتے ہیں۔

"اسم" "سمو" سے مشتق ہے، یعنی بلندی، اور ایک قول یہ ہے کہ "وسم" سے ہے، یعنی علامت[1]۔

المصباح میں ہے: "سمیت فلانا زیدا" اور "سمیت فلانا بزید" کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی میں نے فلاں کا نام زید رکھا، اور لفظ "أسمیته" "سمیته" کی طرح ہے، اور کہا جاتا ہے: "تسمی به" یعنی وہ فلاں نام سے منسوب ہوگیا، جب دو اشخاص ایک نام کے ہوتے ہیں تو بولتے ہیں: "هذا سمي فلان" یہ فلاں کا ہم نام ہے، جیسے کہ بولتے ہیں: "هو كنيه" یعنی ان دونوں کی کنیت ایک ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "هلْ تعْلمُ لهُ سميًا"[2] (بھلا تو کسی کو اس کا ہم صفت جانتا ہے) یعنی کیا کوئی اس کی نظیر ہے جسے اللہ کا نام دیا

1 المصباح المنیر مادہ: "سما"۔

2 سورہ مریم/ ۶۵۔

جا سکے؟ کہا جاتا ہے: "مساميا يساميه" یعنی ایسا شخص جو فخر میں اس کا مقابلہ کر سکتا ہو[1]۔

فقہاء کے یہاں "تسمیہ" کا استعمال بسم اللہ کہنے اور بچہ وغیرہ کا نام رکھنے کے معانی میں ہوتا ہے، عقود میں عوض مثلاً مہر، قیمت اور ثمن کی مقدار مقرر کرنا اور ابہام کے بالمقابل ناموں کی تعیین کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تکنیہ:

۲-"تكنية" كنى (نون کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، یعنی کنیت رکھنا مثلاً ابو فلاں، ام فلاں[2]۔

تکنیہ سے متعلق احکام کی تفصیل "کنیہ" کی اصطلاح کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

ب-تلقیب:

۳- "تلقیب" "لقب" (قاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، لقب، القاب کا واحد ہے، "لقب" مدح یا ذم بتانے والے لفظ کو کہتے ہیں۔

اس کے معنی ہیں: امتیاز پیدا کرنے کے لئے کسی کو کوئی لقب دینا[3]، ناپسندیدہ القاب سے کسی کو پکارنا ممنوع ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ"[4] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

یہیں القاب سے مقصود اگر تعریف و تعارف ہو تو وہ ممانعت میں داخل نہیں ہے، جیسے کہ بعض ائمہ متقدمین کو ان القاب سے جانا جاتا ہے، اعمش، اخفش، اور اعرج[1]۔

اس کے علاوہ علماء نحو نے اپنی کتابوں میں کنیت، لقب اور نام کے درمیان فرق کیا ہے، کنیت ان کے نزدیک اس مرکب اضافی کو کہتے ہیں جس کے شروع میں "اب" یا "ام" کا لفظ ہو، مثلاً ابو بکرؓ، ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ۔

ابہری نے "العضد" کے حواشی میں نام اور لقب کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نام سے مراد کسی کی شخصی ذات ہے، اور لقب کا مقصود ذات بصفت دونوں ہیں، اسی لئے لقب کا استعمال تعظیم یا توہین کے ارادے سے کیا جا سکتا ہے[2]۔

کنیت اور لقب کا حکم تسمیہ بمعنی بچہ کا نام رکھنے پر کلام کے تحت آ رہا ہے۔

تسمیہ کے احکام:

اول: تسمیہ بمعنی بسم اللہ کہنا:

۴-اصل "تسمیہ" "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے، اس سے کئی احکام و مسائل متعلق ہیں مثلاً نماز، وضو میں بسم اللہ کہنا، اسی طرح غسل کے وقت، نماز میں، ذبح کے وقت، شکار میں کتا یا تیر چھوڑتے وقت، کھانا کھانے کے وقت، جماع کے وقت اور بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہنا، اس کی تفصیل "بسملہ" کی اصطلاح کے تحت دیکھی جا سکتی ہے)۔

دوم: تسمیہ بمعنی بچہ وغیرہ کا نام رکھنا:

۵- فقہاء تسمیہ بول کر بچہ وغیرہ کا نام رکھنا بھی مراد لیتے ہیں، اور یہ

---

[1] الصحاح مجوہر اللغۃ مادہ۔
[2] القاموس المحیط مادہ "کنی"۔
[3] المصباح مادہ "لقب"۔
[4] سورۂ حجرات ۱۱۔

[1] المصباح المنیر مادہ "لقب"۔
[2] التصریح علی التوضیح ۱/۲۰ طبع الحلبی۔

اس معنی میں شی کی تعریف ہے، اس لئے کہ اگر کوئی چیز موجود ہو اور اس کا نام معلوم نہ ہو تو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی[1]۔

اس سے کئی احکام متعلق ہیں:

الف– نومولود بچے کا نام رکھنا:

٦– ابن عرفہ نے ذکر کیا ہے کہ قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ تسمیہ جب ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ماں کے مقابلے میں باپ نام رکھنے کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر باپ اور ماں کے درمیان نام رکھنے کے معاملے میں اختلاف ہو جائے تو باپ کو ترجیح حاصل ہوگی[2]۔

ب– نام رکھنے کا وقت:

٧– مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بچہ کا نام رکھنے کا وقت ولادت کا ساتواں دن عقیقہ کے بعد ہے، مگر یہ حکم اس وقت ہے جب بچہ کا عقیقہ کیا جائے، لیکن اگر بچہ کا عقیقہ اس کے ولی کی غربت کی بنا پر نہ کیا جاسکے تو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں۔

حطاب کہتے ہیں کہ المدخل میں "سنن" کی بحث کے تحت ہے کہ اگر بچہ کے عقیقہ کا پروگرام ہو تو اس وقت یعنی عقیقہ سے قبل نام نہ رکھا جائے اور ساتویں دن تک اس کے نام کے بارے میں غور کیا جائے، اور عقیقہ کے دن مستحب نام رکھا جائے، لیکن اگر ولی کی غربت کی بنا پر بچہ کے عقیقہ کا کوئی پروگرام نہ ہو تو جب چاہیں نام رکھ سکتے ہیں (انتہی)۔

حطاب نے لکھا ہے کہ اسے "الرسالہ" کے بعض شراح نے "تادلی" کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کی اصل "النوادر" کے "باب العقیقہ" میں موجود ہے۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ قواعد کا تقاضا ہے کہ نام رکھنا جب ہو، انہوں نے ابن القاسم سے سنا کہ ساتویں دن نام رکھا جائے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس کی وجہ ایک حدیث ہے: **"يذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى"**[1] (بچہ کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے اور سر مونڈا جائے اور اس کا نام رکھا جائے)، مگر اس میں گنجائش موجود ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں ارشاد ہے: **"ولد لي الليلة غلام، فسميته باسم أبي إبراهيم"**[2] (رات میرے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، میں نے اس کا نام اپنے باپ کے نام پر ابراہیم رکھا)، اسی طرح روایت میں ہے: **"أتي النبي ﷺ بعبدالله بن أبي طلحة صبيحة ولد فحنكه ودعا له وسماه"**[3] (نبی کریم ﷺ کے پاس عبداللہ بن ابی طلحہ کو اس صبح لایا گیا جس کی شب وہ پیدا ہوئے تھے تو آپ نے ان کی تحنیک فرمائی، ان کے لئے دعا فرمائی اور ان کا نام رکھا)۔

پہلی روایت کو نام رکھنے میں ساتویں دن سے بھی زائد تاخیر کی ممانعت پر محمول کیا جائے تو تمام روایات متفق ہو جاتی ہیں، اور ابن حبیب کے بقول امام مالک کہتے ہیں کہ ساتویں دن سے قبل تک ناموں کے انتخاب میں حرج نہیں، مگر ساتویں دن ہی نام رکھے[4]۔

---

١ تحفۃ المودود ص ٩٨ طبع مدنی۔

٢ مواہب الجلیل ٣/٢٥٦ طبع النجاح، تحفۃ المودود ص ١٠١۔

---

١ حدیث: "يذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى" "عن عبدالله بن عمرو بن العاص" "أن النبي ﷺ أمر بتسمية المولود يوم سابعه ووضع الأذى عنه والعق" کی روایت ترمذی (٥/١٣٢ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔

٢ حدیث: "ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم" کی روایت مسلم (٤/١٨٠٧ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

٣ حدیث: "تسمية عبدالله بن أبي طلحة" کی روایت بخاری (فتح ٩/٥٨٧ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/١٦٨٩ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

٤ مواہب الجلیل ٣/٢٥٦ طبع النجاح، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ١/٥٣٥ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ساتویں دن بچے کا نام رکھنا مستحب ہے، جیسا کہ النووی نے "الروضۃ" میں ذکر کیا ہے، اس سے قبل بھی نام رکھنے میں کوئی حرج نہیں، بعض حضرات کے نزدیک ایسا نہ کرنا مستحب ہے، اسی طرح مستحب ہے کہ ناتمام پیدا ہونے والے بچہ کا بھی نام رکھا جائے اور سات دن پورے ہونے سے قبل جو بچہ مرجائے اس کا نام بھی رکھا جائے[1]۔

ولادت کے دن نام رکھنے کے بارے میں وارد صحیح احادیث کو امام بخاری نے اس صورت پر محمول کیا ہے جب بچہ کے عقیقہ کا ارادہ نہ ہو اور ساتویں دن نام رکھنے والی احادیث کا محمل اس بچہ کو قرار دیا ہے جس کے عقیقہ کا ارادہ ہو[2]۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو روایت پائی جاتی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ساتویں دن نام رکھا جائے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے۔

صاحب "کشاف القناع" کہتے ہیں کہ بچہ کا نام ساتویں دن رکھا جائے، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه"[3] (ہر بچہ اپنے عقیقہ کے ساتھ مرہون ہوتا ہے، ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور اسی دن نام رکھا جائے، اور اس کا سر مونڈ دیا جائے)۔

نام رکھنے کا حق باپ کو ہے، اس لئے اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا شخص نام نہ رکھے[1]۔

"الرعایۃ" میں ہے کہ ولادت کے دن نام رکھا جائے، اس لئے کہ مسلم میں فرزند رسول اللہ ﷺ حضرت ابراہیم کی ولادت کے قصہ کے تحت حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "ولد لي الليلة مولود فسميته إبراهيم باسم أبي إبراهيم"[2] (آج رات میرا ایک بچہ پیدا ہوا میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیم کے نام پر ابراہیم رکھا)، اس کے علاوہ حنبلیوں کی کتابوں میں حاشیہ ابن عابدین یا "فتاوی الہندیہ" وغیرہ میں تسمیہ پر گفتگو کے تحت اس کے وقت کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے[3]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ چونکہ تسمیہ درحقیقت شی مسمی کی تعریف ہے، اس لئے کہ جب کوئی چیز موجود ہو مگر اس کا کوئی نام نہ ہو تو اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی، تو اس لحاظ سے خود یوم ولادت میں بھی تعریف کرنا درست ہے، اور اس کو تین دن تک یا عقیقہ کے دن تک موخر کرنا بھی جائز ہے، اور اس سے قبل اور بعد بھی جائز ہے، اس معاملے میں گنجائش ہے[4]۔

ج- ناتمام بچے کا نام رکھنا:

۸- "سقط" (ناتمام بچہ) سے مراد یہاں وہ بچہ ہے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی جو ماں کے پیٹ سے مدت سے قبل گر پڑا ہو اور اس کے تمام اعضاء تیار نہ ہوں، بولتے ہیں: سقط الولد من بطن أمه سقوطاً

---

۱ روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۳ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ قلیوبی ۴/ ۲۵۶ طبع الحلبی۔

۲ تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳ طبع صادر، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۳ طبع احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

۳ حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقته تذبح..." کی روایت ابو داؤد ۶/ ۱۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ اور حاکم ۴/ ۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ نے کی ہے، ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

۱ کشاف القناع ۳/ ۲۵، ۲۶ طبع النصر۔

۲ حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، ۲۶۹ طبع لاہور، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

۴ تحفۃ المودود ۸۸۔

فهو سقط (بچہ ماں کے پیٹ سے گر گیا تو وہ "سقط" ہے) کسرہ کے ساتھ، اور سین کو تینوں حرکتیں پڑھنا ایک لغت کے مطابق درست ہے، اس موقع پر (سقط کے بجائے) "وقع" کا لفظ نہیں بولتے، "أسقطت الحامل" الف کے ساتھ کے معنی میں عورت نے ناتمام بچے کا اسقاط کیا[۱]۔

اس کے ساتھ ناتمام بچہ کا نام رکھا جائے گا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

صاحب "فتاوی الہندیہ" کہتے ہیں کہ جو بچہ مردہ پیدا ہو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، امام محمد کو اس سے اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام نہیں رکھا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے "الروضۃ" میں نووی کے کہنے کے مطابق یہ ہے کہ ناتمام بچے کا نام رکھنا نہیں چھوڑا جائے گا، "النہایۃ" میں ہے کہ جس ناتمام بچے میں روح پھونک دی گئی ہو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[۲]۔

حنابلہ کی رائے کے بارے میں ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر پتہ نہ چلے کہ یہ مذکر ہے یا مونث تو ایسا نام رکھے جو مرد و عورت دونوں میں چل سکے، یہ مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سموا أسقاطكم، فإنهم أسلافكم"[۳] (اپنے ناتمام بچوں کے نام رکھو، اس لئے کہ وہ تمہارے پیش رو ہیں)۔

ایک قول یہ ہے کہ اس بچوں کا نام اس لئے رکھا جائے گا تاکہ قیامت کے دن ان ناموں سے ان کو پکارا جائے، اگر معلوم نہ ہو کہ یہ بچہ لڑکا ہے یا لڑکی تو ایسا نام رکھا جائے گا جو دونوں میں چل سکے، مثلاً سلمہ، قتادہ، عمارہ، ہند وغیرہ[۱]۔

د- ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا:

۹- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو بچہ ولادت کے بعد اور نام رکھنے سے قبل مرجائے اس کا نام رکھا جائے گا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ ولادت کے وقت آواز سے چیخے تو اس کو زندہ کا حکم دیا جائے گا، اور اس کے لئے تمام حقوق ثابت ہوں گے[۲]، مالکیہ کے نزدیک ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنا جائز ہے[۳]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جب بچہ سات دن سے پہلے مرجائے تو اس کا نام رکھا جائے گا جیسا کہ نووی نے "الروضۃ" میں کہا ہے۔

صاحب "مغنی المحتاج" کہتے ہیں کہ اگر نام رکھنے سے قبل مرجائے تو اس کا نام رکھنا مستحب ہے[۴]۔

حنابلہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ وہ لوگ ولادت کے بعد مرجانے والے بچے کا نام رکھنے کی اجازت دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ

---

۱ المصباح المنیر۔

۲ الفتاوی الہندیہ ۳/۴۲ ۵، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن، رسالۃ ابن ابی زید ۱/۵۲۵، روضۃ الطالبین ۳/۲۳۳، حاشیۃ قلیوبی ۴/۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۹/۳۷۵، مغنی المحتاج ۴/۲۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۸/۱۳۹۔

۳ حدیث: "سموا أسقاطكم فإنهم ..." کی روایت ان الفاظ سے ابن عساکر ... ہوئی ہے: "سموا أسقاطكم فإنهم من أفراطكم" اس کا ذکر صاحب کنز العمال نے کیا ہے اور ابن عساکر کی طرف اس کی نسبت کی ہے، ... اس میں بختری بن عبید ہیں جن کی ابو حاتم نے تضعیف کی ہے (کنز العمال ۱۶/۴۲۳ طبع الرسالہ)۔

۱ مغنی لابن قدامہ ۲/۵۲۳ طبع ریاض۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

۳ مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، جواہر الاکلیل ۲۳۲ طبع المعرفۃ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۱/۵۲۵۔

۴ روضۃ الطالبین ۳/۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/۲۹۴۔

نا تمام بچے کا نام رکھنے کو جائز کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، کی بنیاد پر ان کے نزدیک ولادت کے بعد جو بچہ مر جائے اس کا نام رکھنا جائز بلکہ بہتر ہے[1]۔

مستحب نام:

۱۰ - اصل کے لحاظ سے کوئی بھی نام رکھنا جائز ہے، سوائے ان ناموں کے جن کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ تفصیل آ رہی ہے۔

البتہ مستحب یہ ہے کہ ایسا نام رکھا جائے جس میں عبد کا لفظ ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اس کے اسماء خاصہ میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہو، اس لئے کہ ایسے نام کے مستحسن ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہے، سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نام انبیاء کرام کے ہیں[2]۔

حدیث صحیح سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو سب سے زیادہ پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے: "قال رسول الله ﷺ: إن أحب أسمائكم إلى الله عبدالله وعبدالرحمن"[3] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کو تمہارے ناموں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں)۔

ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو وہب جشمیؓ سے روایت کیا ہے: "قال رسول الله ﷺ: تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عبدالله وعبدالرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة" (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: انبیاء کے نام پر نام رکھو، اور اللہ کو سب سے پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں، اور سب سے سچے نام حارث اور ہمام ہیں اور سب سے برے حرب اور مرہ ہیں)[1]۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں "مناوی" سے نقل کرتے ہوئے قمطراز ہیں کہ عبداللہ کو مطلق افضلیت حاصل ہے، یہاں تک کہ عبدالرحمن پر بھی اس کو فضیلت حاصل ہے، اور ان دونوں ناموں کے بعد سب سے افضل نام محمد ہے، پھر احمد اور پھر ابراہیم ہے[2]۔

جمہور کی رائے میں بھی وہ نام مستحب ہے جس میں عبد کا لفظ اللہ پاک کی طرف یا اس کے کسی اسم خاص کی طرف مضاف ہو، جیسے عبداللہ، عبدالرحمن اور عبدالغفور[3]۔

حنفیہ بھی اس باب میں جمہور کے ہم خیال ہیں کہ اللہ کو سب سے پسندیدہ نام عبداللہ اور عبدالرحمن ہیں، مگر صاحب "الفتاوی الہندیہ" کہتے ہیں کہ ان اسماء کے افضل ہونے کے باوجود ہمارے اس دور میں ان ناموں کے علاوہ کوئی دوسرا نام رکھنا بہتر ہے، اس لئے کہ عوام پکارنے میں ایسے ناموں میں تصغیر کا انداز اختیار کرتے ہیں[4]۔

ابن عابدین نے "الدر المختار" پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مسلک مختار یہ ہے کہ عبداللہ اور عبدالرحمن کے ناموں کی افضلیت مطلق نہیں ہے، بلکہ یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ انسان عبد الاصنام رکھنا چاہے، اس لئے کہ اس دور میں لوگ عبد شمس اور عبد الدار وغیرہ

---

۱ المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۴۳۔
۲ تحفۃ المودود ص ۸۹۔
۳ حدیث: "أحب أسمائكم إلى الله..." کی روایت مسلم ۳/ ۱۶۸۲ طبع عیسی الحلبی نے کی ہے۔

۱ حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء..." کی روایت ابو داؤد (۵/ ۲۳۷) تحقیق عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن القطان نے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی میں ہے (۳/ ۲۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔
۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔
۳ مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۲۶۔
۴ الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲۔

نام رکھا کر تے تھے، اس سے ان دونوں ناموں ں افضیت یا ں ں
گئی مگر یہ اس کے ہرگز منافی نہیں کہ محمد اور احمد کے نام اللہ کو تمام
ناموں میں سب سے زیادہ پسند ہیں، اس سے کہ اللہ نے پنے نبی
ﷺ کے سے صرف نہی چیزوں کا نتخاب کیا جو اس کو سب سے
زیادہ پسند تھیں، یہی رے درست ہے ۔

اللہ کے نام کو مضاف ہونے ں حالتوں میں مصغر بنا کر تبدیل
کرنا جائز نہیں، بن عابدین کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں یہ مشہور
ہے کہ ن لوگوں کا نام عبدالرحیم، عبدالکریم یا عبدالعزیز ہے ان کو جب
پکارتے ہیں تو کہتے ہیں: رحیم، کریم، ورعزیز یہ تصغیر ں تشدید کے
ساتھ، اسی طرح عبدالقادر کو قویدر کہتے ہیں، یہ قصداًیسا ہونا کفر ہے۔

"المنیہ" میں ہے: جو شخص عبدالعزیز وغیرہ وہ نام جو ء حسنی
میں سے کسی کی طرف مضاف ہوں ان کے آخر میں تصغیر پیدا کرے
ور جان بوجھ کر حقارت کے ارادے سے کہے تو یہ کفر ہے، اور گر
سے معلوم نہ ہو کہ کیا بول رہا ہے، اور نہ اس کا کوئی مقصد ہو تو اس پر کفر
کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور جو شخص کسی سے اس طرح ں بات سنے
اس پر واجب ہے کہ اس کو متنبہ کرے ور سمجھائے، "عبدالرحمن"
کو بعض لوگ بگاڑ کر رحموں کہتے ہیں [۲]۔

۱۱- انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا
ستلاف ہے، کثریت کا خیال یہ ہے کہ انبیاء کے ناموں پر نام رکھنا
مکروہ نہیں ہے، ور یہی درست رے ہے۔

صاحب "تحفۃ المحتاج" کہتے ہیں کہ کسی نبی یا فرشتہ کے نام پر
نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ ہمارے نبی ﷺ کے نام پر نام رکھنے
کے بڑے فضائل آئے ہیں [۳]، مشہ، الجشی نے روایت ں ہے کہ

۱ حاشیہ بن عابدین ۵/ ۲۶۸۔
۲ حوالہ مذکور۔
۳ تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳۔

ہل مکہ بات کرتے ہیں کہ جس گھر میں محمد کا نام ہو اس میں خیر ور
رزق کی فراوانی ہوتی ہے ۔

حنابلہ میں صاحب "کشاف القناع" نے ذکر کیا ہے کہ انبیاء
کے نام پر نام رکھنا مستحب ہے [۲]۔

بلکہ سعید بن المسیب کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ اللہ کو
سب سے زیادہ پسند انبیاء کے نام ہیں۔

بعض علماء انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں،
اس قول ں نسبت حضرت عمر بن الخطابؓ ں طرف ں گئی ہے۔

صاحب "تحفۃ المودود" نے لکھا ہے کہ شاید اس قول کا مقصد
انبیاء کے ناموں کو غصہ وغیرہ کی حالتوں میں بے حرمتی ور غلط استعمال
سے بچانا ہے۔

سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اللہ کو سب سے پسند انبیاء کے نام
ہیں، "تاریخ ابن خیثمہ" میں ہے کہ حضرت طلحہؓ کے دس لڑکے تھے ور
سب کا نام کسی نبی کے نام پر تھا، ور حضرت زبیرؓ کے بھی دس لڑکے
تھے ن میں ہر یک کا نام کسی شہید کے نام پر تھا، یک بار حضرت طلحہؓ
نے حضرت زبیرؓ سے کہا کہ میں نے پنے بچوں کے نام انبیاء کے نام
پر رکھے ور آپ نے شہداء کے نام پر رکھے، تو حضرت زبیرؓ نے ن
سے کہا کہ میری خواہش ہے کہ میرے بیٹے شہید ہوں جبکہ آپ یہ
خواہش نہیں کرسکتے کہ آپ کے بیٹے نبی بنیں [۳]۔

انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کے جواز ں دلیل وہ روایت ہے
جس کو ابوداؤد نے پنی سنن میں ابو وہب الجشمیؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ
رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تسموا بأسماء الأنبياء" [۴]

۱ مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶۔
۲ کشاف القناع ۳/ ۲۶، تحفۃ المودود ص ۱۰۰۔
۳ تحفۃ المودود ص ۱۰۰۔
۴ حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ کے تحت

(انبیاء کے ناموں پر نام رکھو)، اور ہمارے نبی کریم ﷺ کے نام پر نام رکھنے کے جواز کی دلیل بخاری کی وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ کے حوالہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "ولد لرجل منا غلام فسماه القاسم، فقالوا لا نكنيه حتى نسأل النبي ﷺ، فقال سموا باسمي، ولا تكنوا بكنيتي" (ہم میں ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا تو اس نے اس کا نام القاسم رکھا، لوگوں نے کہا کہ ہم اس کے نام سے کنیت اس وقت تک نہیں رکھیں گے جب تک کہ حضور ﷺ سے پوچھ نہ لیں گے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: میرے نام پر نام رکھو، لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو)۔

ناپسندیدہ نام:

۱۴- ایسا نام رکھنا مکروہ تنزیہی ہے جس کی نفی پر بدفالی کا معنی پیدا ہو، مثلاً رباح، فلاح، نجاح، یسار وغیرہ کہ یہ نفی کی صورت میں بدفالی کا معنی پیدا کرتے ہیں، مثلاً کسی کے بیٹے کا نام رباح ہو، اس سے کوئی پوچھے کہ کیا تمہارے پاس رباح ہے؟ اور وہ کہے کہ گھر میں رباح نہیں ہے تو یہ ایک طرح کی بدشگونی ہے[۱] (کیونکہ رباح کے معنی نفع اور خیر کے ہیں)۔

اس کے ساتھ صحیح مسلم میں حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول أثم هو؟ فلا يكون، فيقول لا" (اپنے لڑکے کا نام یسار، رباح، نجیح یا فلاح وغیرہ نہ رکھو، اس لئے کہ تم پوچھو گے کہ کیا وہ وہاں ہے؟ اور وہ موجود نہ ہوگا تو جواب میں کہے گا کہ نہیں)۔

مگر یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے: "إن الآذن على مشربة رسول الله ﷺ عبد يقال له رباح"[۲] (رسول اللہ ﷺ کے بالاخانہ کے لئے اجازت دینے والا ایک غلام تھا جس کو رباح کہا جاتا تھا)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أراد ﷺ أن ينهى عن أن يسمى بيعلى وببركة وبأفلح وبيسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته بعد سكت عنها، فلم يقل شيئا، ثم قبض رسول الله ﷺ ولم ينه عن ذلك، ثم أراد عمرؓ أن ينهى عن ذلك ثم تركه" (نبی کریم ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ یعلی، برکت، افلح، یسار اور نافع وغیرہ نام رکھنے سے منع فرما دیں، پھر میں نے دیکھا کہ آپ خاموش رہے، اور کچھ نہیں فرمایا، پھر رسول اللہ ﷺ دنیا سے رحلت فرما گئے، اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا، پھر حضرت عمرؓ نے اس سے منع کرنے کا ارادہ فرمایا، پھر انہوں نے بھی چھوڑ دیا)۔

ایسے نام رکھنا جن سے طبیعت میں کراہت ونفرت پیدا ہوتی ہو مکروہ ہے، مثلاً حرب (لڑائی)، مرہ (کڑوا)، کلب (کتا)، حیہ (سانپ)[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برے نام رکھنا ممنوع ہے۔

کر چکی ہے۔

فتح الباری ۱۰/ ۵۷۲۔

۲ الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۶/ ۱۰۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۲۔

حدیث: "لا تسمين غلامك يسارا..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۲ حدیث: "إن الآذن..." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، دیکھئے: مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۴، ۴۹۵۔

۳ شرح الاذکار ۶/ ۱۰۰۔

صاحب "مواہب الجلیل" کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مثلاً حرب، حزن، اور ضرار ممنوع ہے[1]۔

صاحب "مغنی المحتاج" کہتے ہیں کہ قبیح نام رکھنا مکروہ ہے، مثلاً شیطان، ظالم، شہاب، حمار، اور کلب وغیرہ[2]۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ظالموں جابروں مثلاً فرعون، یا شیطانوں کے نام رکھنا مکروہ ہے، "مطالب اولی النہی" میں ہے کہ "حرب" نام رکھنا مکروہ ہے[3]۔

اس کے ساتھ ہی نبی کریم ﷺ اشخاص، مقامات، قبائل یا پہاڑوں کے لئے برے نام پسند نہیں فرماتے تھے۔

امام مالک نے موطا میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ قال للقحة تحلب: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمك؟ فقال له الرجل: مرة، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمك؟ فقال: حرب، فقال له رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل فقال له رسول الله ﷺ: ما اسمك؟ فقال: يعيش، فقال له رسول الله ﷺ: احلب"[4] (رسول اللہ ﷺ نے ایک دودھ دینے والی اونٹنی کے بارے میں پوچھا: اسے کون دوہے گا؟ ایک شخص کھڑا ہوا تو آپ نے دریافت فرمایا: تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: "مرہ"، آپ نے فرمایا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے فرمایا: اس اونٹنی کو کون دوہے گا؟ اس پر ایک اور شخص کھڑا ہوا، آپ نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: "حرب"، آپ نے اس سے بھی کہا: بیٹھ جاؤ، پھر آپ نے سوال فرمایا: اسے کون دوہے گا؟ تو ایک اور شخص کھڑا ہوا، حضور نے اس سے بھی نام دریافت فرمایا، اس نے کہا: یعیش، تو حضور ﷺ نے اس کو دوہنے کی اجازت مرحمت فرمائی)۔

1 مواہب الجلیل ۳/۲۵۶۔
2 مغنی المحتاج ۴/۲۹۴۔
3 مطالب اولی النہی ۲/۴۹۴، ۴۹۵، کشاف القناع ۳/۲۶۔
4 حدیث: "ان رسول اللہ ﷺ قال للقحۃ تحلب..." کی روایت امام مالک نے موطا ۲/۹۷۳ طبع عیسی الحلبی میں مرسلاً کی ہے، اس کا ایک شاہد حدیث یعیش الغفاری ہے جس کی سند صحیح ہے (الاصابہ لابن حجر ۳/۱۱۹ طبع مطبعۃ السعادۃ)۔
دیکھئے تنویر الحوالک شرح موطا مالک ۳/۱۴۰ طبع المشہد الحسینی۔

فرشتوں کے نام پر نام رکھنا:

۱۳ - اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ فرشتوں کے نام پر نام رکھنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً جبریل، میکائیل، امام مالک کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، اشہب کہتے ہیں کہ امام مالک سے جبریل نام رکھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا، اور اس کو اچھا نہیں لگا، قاضی عیاض کہتے ہیں کہ بعض علماء نے فرشتوں کے نام پر نام رکھنے میں احتیاط کی ہے، حارث بن مسکین کا قول یہی ہے، اس کے علاوہ دیگر علماء نے اس کی اجازت دی ہے[1]۔

وہ نام جن کا رکھنا حرام ہے:

۱۴ - جو نام اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے، مثلاً خالق اور قدوس وغیرہ، یا جو اسی کے شایان شان ہیں، مثلاً ملک الملوک، سلطان السلاطین، حاکم الحکام وغیرہ، یہ نام رکھنا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

1 تحفۃ المودود ص ۹۴، مغنی المحتاج ۴/۲۹۵۔
2 حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/۲۹۴، ۲۹۵، کشاف القناع ۳/۲۶، ۲۷۔

ابن قیم نے اللہ کے خاص ناموں میں ذکر کیا ہے: الاحد، الصمد، الخالق، الرزاق، الجبار، المتکبر، الاول، الآخر، الباطن، علام الغیوب۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے خاص نام، مثلاً ملک الملوک وغیرہ نام رکھنے کی حرمت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس کو بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ''**قال رسول الله ﷺ: أخنی الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمی ملک الأملاک**'' [2] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسند نام اس شخص کا ہوگا جس کا نام ملک الأملاک ہوگا)۔

اور صحیح مسلم کے الفاظ ہیں: ''**أغيظ رجل علی الله يوم القيامة، أخبثه وأغيظه عليه رجل کان يسمی ملک الأملاک، لا ملک إلا الله**'' [3] (قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ خبیث، بدترین اور قابل نفرت شخص وہ ہوگا جس کا نام شہنشاہ ہوگا، ملک تو صرف اللہ ہے)۔

البتہ جو نام مشترک ہیں وہ اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لئے مستعمل ہوتے ہیں، ان کے ذریعہ نام رکھنا جائز ہے، مثلاً علی، رشید، بدیع۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، خواہ الف لام کے ساتھ نام رکھا جائے، حصکفی کہتے ہیں کہ ہمارے حق میں وہ معنی مراد نہیں ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے حق میں مراد ہوتا ہے [4]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو نام صرف نبی کریم ﷺ کے شایان شان ہیں، وہ نام رکھنا بھی حرام ہے، مثلاً ''سید ولد آدم'' (نوع انسانی کے سردار)، سید الناس اور سید الکل وغیرہ، اس لئے کہ یہ نام جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا صرف نبی کریم ﷺ کے شایان شان ہیں۔

وہ عبودیت والا نام رکھنا بھی حرام ہے جس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو، مثلاً عبد العزی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، عبد حسین، عبد قدس وغیرہ جیسا کہ اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ عبد قدس نام نہ رکھے۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ عبد الکعبہ اور عبد العزی نام رکھنا جائز نہیں۔

''تحفۃ المحتاج'' میں ہے کہ عبد النبی، عبد الکعبہ، عبد الدار، عبد علی، یا عبد حسین نام رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں شرک کا وہم ہوتا ہے، اسی سے یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ جار اللہ اور رفیق اللہ وغیرہ نام رکھنا ایسی چیز کا وہم پیدا کرنے کی بنا پر جو ممنوع ہے حرام ہے۔

''کشاف القناع'' کی عبارت ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کی طرف منسوب عبودیت والا نام حرام ہے، مثلاً عبد العزی، عبد عمر، عبد علی، عبد الکعبہ وغیرہ، اسی طرح عبد النبی، عبد حسین اور عبد المسیح بھی [2]۔

اس کے علاوہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبودیت والے نام کی حرمت کی دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے یزید بن مقدام بن شریح عن یزید عن جدہ ہانی بن یزید کی سند سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے

تحفۃ المودود ص ۹۸۔

۲ حدیث: ''أخنی الأسماء يوم القيامة'' کی روایت بخاری نے صحیح ۶/ ۵۸۸ طبع السلفیہ اور مسلم ۳/ ۱۶۸۸ طبع الحلبی نے کی ہے، مسلم کے الفاظ ہیں: ''اخنع اسم''۔

۳ حدیث: ''أغيظ رجل علی الله يوم القيامة'' کی روایت مسلم ۳/ ۱۶۸۸ طبع الحلبی نے کی ہے۔

۴ تحفۃ المودود ص ۱۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ

۵/ ۴۲۳، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶۔

کشاف القناع ۳/ ۲۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۲۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۲۷، تحفۃ المودود ص ۹۰۔

ہیں: "وفد على النبي ﷺ قوم، فسمعهم يسمون عبدالحجر، فقال له: ما اسمك؟ فقال: عبد الحجر، فقال له رسول الله ﷺ: انما أنت عبدالله" (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک وفد آیا، آپ نے سنا کہ وہ لوگ کسی کو عبد الحجر نام لے رہے ہیں، تو آپ نے وفد کے اس فرد سے پوچھا تمہارا نام کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: عبد الحجر، تو حضور ﷺ نے اس سے فرمایا: نہیں تم عبداللہ ہو)۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ غیر اللہ کی طرف مضاف عبد والے نام کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق کیوں کر ممکن ہے؟ جبکہ خود نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: "تعس عبد الدينار و عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد القطيفة"[۲] (ہلاک ہو دینار کا بندہ، ہلاک ہو درہم کا بندہ، ہلاک ہو دھاری دار لمبے کپڑے کا بندہ، ہلاک ہو چادر کا بندہ)۔

اسی طرح آپ کا یہ فرمان بھی صحیح طور پر ثابت ہے: "انا النبي لا كذب انا ابن عبدالمطلب"[۳] (میں نبی ہوں اس میں کوئی جھوٹ نہیں، میں عبدالمطلب کی اولاد ہوں)۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعس عبدالدینار وغیرہ جملوں کا مقصد نام رکھنا نہیں، بلکہ مقصد وصف (بیان کرنا) اور ان لوگوں کے لئے بددعا کرنا ہے جنہوں نے اپنا دل درہم و دینار کے پیچھے عبادت کی حد تک لگا دیا ہے، اور گویا خدا تعالیٰ کی عبودیت کے بجائے ان کی عبودیت کو قبول کر لیا ہے، حضور نے اشخاص اور اس سوں کا ذکر فرما کر در اصل ملامتی طور پر باطن وظاہر کی چیپ دمک کی طرف اشارہ فرمایا ہے، رہا آپ کا "أنا ابن عبدالمطلب" کہنا تو یہ بھی نام رکھنے کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ یہ تو صرف اس نام سے اس وقت کی خبر دینا ہے جن کا کوئی دوسرا نام معروف نہیں تھا، اور اس طرح کے مواقع پر تعارف کے لئے خبر دینا حرام نہیں ہے، خبر کا معاملہ نام رکھنے اور پسند کی کسی چیز کو اختیار کرنے سے بہت وسیع ہے۔

نام بدل کر اچھا نام رکھنا:

۱۵- نام بدلنا بالعموم جائز ہے، اور اچھا نام رکھنا مسنون ہے، اسی طرح خراب نام بدل کر اچھا نام رکھنا بھی مسنون ہے، سنن ابو داؤد میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت آئی ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: انكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسمائكم"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن تم کو تمہارے اور تمہارے آباء کے ناموں سے پکارا جائے گا، اس لئے اپنے اچھے نام رکھو)۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر سے منقول ہے: "أن ابنة لعمر رضي الله عنه كانت يقال لها عاصية، فسماها رسول الله ﷺ جميلة"[۳] (حضرت عمرؓ کی ایک صاحبزادی کو "عاصیہ" کہا جاتا

حدیث: "انما انت عبد الله" کی روایت ابن ابی شیبہ ۸/ ۶۶۵ طبع السلفیہ بمبئی نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے (الاصابۃ لابن حجر ۳/ ۵۹۱ طبع ... ۱۳۲۸ھ)۔

۲ حدیث: "تعس عبد الدينار" کی روایت بخاری (فتح ... ۲۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

۳ حدیث: "انا النبي لا كذب" کی روایت بخاری (فتح ۶/ ۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

تحفۃ الاحوذی ... ۹۰، ۹۱، کشاف القناع ۳/ ...۔

۲ حدیث: "انكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم" کی روایت ابو داؤد (۵/ ۲۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں ابو ... اور ان سے نقل کرنے والے راوی کے درمیان انقطاع ہے (مختصر السنن ... ۷/ ۲۵۰ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

۳ حدیث: "ان ابنة لعمر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام ”جمیلہ“ رکھ دیا)۔

صحیح بخاری میں عبد الحمید بن جبیر بن شیبہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”جلست إلى سعيد بن المسيب فحدثني أن جده ”حزناً“ قدم على النبي ﷺ فقال: ما اسمك؟ قال: اسمي حزن، قال: بل أنت سهل، قال: ما أنا بمغير اسما سمانيه أبي، قال ابن المسيب: فما زالت فينا الحزونة بعد“ (میں سعید بن المسیب کے پاس بیٹھا تھا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ان کے دادا ”حزن“ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو آپ نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میرا نام حزن ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: نہیں بلکہ تم سہل ہو، اس پر انہوں نے کہا: میں اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام کو بدل نہیں سکتا، ابن المسیب فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ہمارے اندر سختی کبھی ختم نہیں ہوئی)۔

ایک نام جس سے تزکیہ (خودستائی) کا معنی سمجھ میں آتا تھا حضور ﷺ نے اسے بدل کر دوسرا نام رکھ دیا، چنانچہ آپ نے ”برہ“ کا نام بدل کر جویریہ یا زینب رکھ دیا [۲]۔

ابوداؤد کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عاص، عزیز، عتلہ (سخت)، شیطان، حکم، غراب (کوا)، حباب (سانپ) اور شہاب (شعلہ) ناموں کو بدل دیا، اور ہشام نام رکھ دیا، اسی طرح آپ نے حرب (جنگ) کو بدل کر سلم (صلح) نام رکھا، مضطجع (لیٹا ہوا) نام بدل کر المنبعث (اٹھا ہوا) رکھا، ایک زمین کو عفرۃ (سخت گرم) کہا جاتا تھا اس کا نام آپ نے خضرۃ (سرسبز) رکھا، ایک گھاٹی ”شعب الضلالۃ“ کے نام سے مشہور تھی، آپ نے اس کا نام ”شعب الہدیٰ“ رکھ دیا، ایک خاندان بنو الزنیۃ (زنا کی پیداوار) کے نام سے جانا جاتا تھا، آپ نے اس کو بدل کر ”بنو الرشدۃ“ (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا، بنو مغویہ (گمراہ کرنے والی کی اولاد) نام بدل کر آپ نے بنو رشدہ (ہدایت کی پیداوار) رکھ دیا [۱]۔

علاوہ ازیں نام بدلنے کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ برا نام بدل کر اچھا نام رکھنا مطلوب ہے جس کی شریعت نے ترغیب دی ہے۔

حنابلہ نے ایک سے زیادہ نام رکھنے کی اجازت دی ہے [۲]۔

شوہر اور باپ وغیرہ کو صرف نام سے پکارنا:

۱۶- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ کسی کے لئے اپنے باپ کو یا عورت کے لئے اپنے شوہر کو نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، بلکہ تعظیم و تکریم کے الفاظ کا استعمال ضروری ہے، اس لئے کہ اولاد یا بیوی پر ان کا جو اضافی حق ہے، اس کا تقاضا یہی ہے، اور یہ تزکیہ مذمومہ کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے کہ تزکیہ مذمومہ کا تعلق اس شخص سے ہے جو خود اپنے نام کے ساتھ ایسے الفاظ و اوصاف استعمال کرے جن سے اس کی عظمت و تقدس ظاہر ہو، اس کا تعلق پکارنے والے سے نہیں ہے، جس سے کہ اپنے سے بڑے کا ادب و احترام مطلوب ہے [۳]۔

---

۱ حدیث: ”أن ابنا لهم يقال له حزن ...“ کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۵۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۲ حدیث: ”أنه غير اسم برة إلى جويرية“ کی روایت بخاری (فتح ۱۰/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۱ حدیث: ”كان يغير الاسم القبيح ...“ کی روایت علی ابوداؤد (۵/ ۲۴۲) تحقیق عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے ان کی سند اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کی، اس لئے کہ ابوداؤد کی شرح عون المعبود دیکھی جائے (۴/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع السلفیہ)۔

۲ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶، ۲۸۔

۳ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

"مغنی المحتاج" وغیرہ کتب شافعیہ میں شافعیہ کا یہ موقف مذکور ہے کہ اولاد، شاگرد اور غلام کے لئے مسنون ہے کہ وہ اپنے باپ، استاذ اور آقا کو صرف نام سے نہ پکارے[1]۔

"مطالب اولی النہی" میں حنابلہ کی رائے مذکور ہے کہ آقا اپنے غلام کو "يا عبدي" یا اپنی باندی کو "يا امتي" نہ کہے، اس لئے کہ اس سے فخر وغرور جھلکتا ہے جو ممنوع ہے، اسی طرح غلام اپنے آقا کو "يا ربي" یا "يا مولائي" نہ کہے، کیونکہ اس میں ایہام شرک پایا جاتا ہے[2]۔

شیء کا نام جانوروں کے ناموں پر رکھنا:

۱۷- رحیبانی کہتے ہیں کہ ستاروں کا عربی نام رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مثلاً حمل، ثور، جدی، اس لئے کہ یہ سب اسماء اعلام ہیں، لغت ایسا لفظ وضع کرنے کو کہتے ہیں جس سے کوئی معنی سمجھا جائے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ یہ ستارے جانور ہیں کہ جھوٹ لازم آئے، بلکہ ان معانی واشیاء کے لئے ان الفاظ کا استعمال بطور توسع ومجاز کے ہے، جس طرح لغت میں کریم شخص کو "بحر" (سمندر) کہتے ہیں، چنانچہ کریم کے لئے "بحر" کا استعمال مجاز ہے، اس کے برخلاف ستاروں کے لئے ان اسماء کا استعمال حقیقت ہے، اور توسع صرف نام رکھنے کی حد تک ہے۔

واضح رہے کہ ستاروں کی طرح اگر انسانوں کا نام جانوروں کے نام پر رکھا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ نام قبیح نہ ہو، جیسا کہ اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا ہے[3]۔

برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے نام رکھنا:

۱۸- ابن قیم نے ذکر کیا ہے کہ برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام رکھنا تاکہ اس جیسی دوسری چیزوں سے امتیاز ہو جائے، جائز ہے اور اسوۂ نبوی سے ثابت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی تلواروں، زرہوں، نیزوں، کمانوں، خچروں اور بعض برتنوں، جانوروں اور لباسوں کے خاص نام تھے، مثلاً آپ کی ایک تلوار کا نام ماثور تھا، یہ آپ کی ملکیت میں والد ماجد کی وراثت سے آنے والی پہلی تلوار تھی، آپ کی ایک دوسری تلوار کا نام "ذو الفقار" تھا "فا" کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ، یہ تلوار آپ کے پاس بدر کے دن مال غنیمت میں آئی تھی، آپ کی ایک زرہ کا نام "ذات الفضول" تھا، جس کو آپ نے ابوشحم یہودی کے پاس رہن رکھ کر اپنے گھر والوں کے لئے جو لیا تھا، دوسری زرہ کا نام "ذات الوشاح" اور تیسری کا نام "ذات الحواشی" تھا۔

آپ کی کمانوں کے نام، "الروحاء" اور "البیضاء" تھے، ڈھال کے نام "الزلوق" اور "الفتق" نیزوں کے نام "المثوی" اور "المثنی" تھے اور خچروں کے نام "السبعة" اور "البیضاء" تھے، آپ کے پاس ایک سیاہ جھنڈا تھا جس کو "العقاب" کہا جاتا تھا، آپ کے ایک خیمہ کا نام "الکن" چھڑی کا نام "العرجون" "الشوحط" کی لکڑی سے بنی ہوئی ایک چھڑی کا نام "الممشوق" تھا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہی چھڑی یکے بعد دیگرے خلفاء تک منتقل ہوتی رہی، آپ کے گھر میں استعمال ہونے والے برتنوں کے بھی نام تھے، "الریان" ایک پیالہ کا نام تھا، "الصادر" ایک چھاگل کا نام تھا، "تور" اس برتن کا نام تھا جس میں آپ ﷺ پانی پیتے تھے، "السعة" بڑے پیالے کا نام تھا اور "الغراء" بھی ایک پیالے کا نام تھا۔

آپ کے جانوروں میں گھوڑوں کے نام تھے "السکب"

---

[1] مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۷۳، ونہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۵۔

[2] مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۱۔

[3] مطالب اولی النہی ۲/ ۴۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۸۔

"السمرتجز" اور "السحیف" ورخچروں کے نام تھے:"دلدل"، ور "والقصة" ورگدھے کا نام تھا:"عمیر" اور اونٹوں کے نام تھے: "العضباء" اور "العصباء"۔

ل سوں میں آپ ﷺ کے یک عمامہ کا نام "السحاب" تھ ۔

اللہ کو غیر منقول ناموں سے یاد کرنا:

۱۹ - رشاد باری تعالیٰ ہے:"وَلِلّٰہِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْہُ بِھَا، وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِيْ أَسْمَائِهٖ سَیُجْزَوْنَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" [۲] (ور اللہ ہی کے لیے چھے چھے (مخصوص) نام ہیں، سو نہی سے سے پکارو ور ان لوگوں کو چھوڑے رہو جو اس کے صفات سے کجروی کرتے رہتے ہیں، ضرور انہیں اس کا بدلہ ملے گا جو کچھ وہ کرتے رہتے ہیں)۔

یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص نام ہیں جن کے ذریعہ اس کا نام لیا جاتا ہے، اس سے "فادعوہ بھا" کے معنی ہیں: اس کا نام ان سماء حسنیٰ کے ذریعہ لو، یا ن ناموں سے اس کو پکارو، اس آیت میں مذکور "دعا" کے معنی کے بارے میں صاحب روح معانی کہتے ہیں کہ "دعا" یا تو "دعوة" سے ہے، یعنی نام رکھنا، جیسے بولتے ہیں: دعوته زیداً أو بزید یعنی میں نے اس کا نام زید رکھا، یا یہ "استدعاء" سے ہے، پکارنے کے معنی میں جیسے بولتے ہیں: "دعوت زیداً" میں نے زید کو پکارا [۳]۔

علامہ آلوسی کہتے ہیں کہ لحاد بندی میں اصل یہ ہے کہ غیر منقول یا فاسد معنی کا ایہام پیدا کرنے والے لفظ سے حق کا نام لیا جائے، جیسے کہ دیہات والے اللہ کو اس طرح پکارتے ہیں، یا أبا المکارم، یا أبیض الوجه، یا سخی وغیرہ۔

بعض علماء سے نقل کیا گیا ہے کہ سماء خداوندی توقیفی ہیں، ن میں ان کو ملحوظ رکھا جائے گا جو کتاب وسنت ور جماع میں وارد ہوئے ہیں، جو نام ان مذکورہ اصولوں میں وارد ہوں ن کا اطلاق اللہ جل شانہ پر جائز ہے، اور جو وارد نہیں ہیں ن کا اطلاق جائز نہیں، گرچہ ن کے معنی درست ہوں، یہ بات ابو القاسم القشیری ور آمدی سے نقل کی گئی ہے [۱]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ لحاد کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: سماء الٰہی میں تبدیلی و تحریف کردی جائے، جیسے کہ مشرکین نے کیا تھا، انہوں نے ان ناموں میں تحریف کرکے ن کو بتوں کے لئے استعمال کرلیا تھا، مثلاً اللہ سے "اللات"، "العزیز" سے "العزیٰ" اور "المنان" سے "مناة" نکال لیا تھا، یہ بات حضرت بن عباسؓ اور حضرت قتادہؓ نے کہی ہے۔

دوسری صورت: سماء الٰہی میں کچھ اضافہ کردیا جائے۔

تیسری صورت: یا ان میں کچھ کمی کردی جائے جس طرح کہ جاہل لوگ کرتے ہیں، نئے نئے نام گھڑ کر اللہ کے اصلی ناموں کو چھوڑ کر ان ناموں سے پکارتے ہیں ور اللہ کے لئے غیر منقول نعوت واحوال کا ذکر کرتے ہیں، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے لئے یسی چیزیں ذکر کرتے ہیں جو اس کے شایان شان نہیں۔

بن العربی سے نقل کیا گیا ہے کہ اللہ کو صرف ن ناموں سے پکارا جائے جو کتاب وسنت میں وارد ہوتے ہیں [۲]۔

صاحب "روح معانی" کہتے ہیں کہ علماء سلام کا تفاق ہے

---

[۱] حوالہ سابق۔

[۲] القرطبی ۷/ ۳۲۸ طبع دار الکتب المصریہ۔

[۱] روح المعانی ۳۰/ ۳۵ طبع المنیریہ۔

[۲] سورۂ اعراف ر ۱۸۰۔

[۳] روح المعانی ۹/ ۱۲۰ طبع المنیریہ۔

کہ جن اسماء وصفات کی اجازت شارع کی جانب سے وارد ہے ان کا اطلاق باری تعالیٰ پر جائز ہے، اور جن کی ممانعت آئی ہے ان کا اطلاق جائز نہیں، البتہ جن اسماء وصفات کے بارے میں نہ کوئی اجازت وارد ہو اور نہ ممانعت اور وہ معنوی طور پر درست ہوں، موہم نقص نہ ہوں بلکہ مدح وتعریف کے معنی ان سے مفہوم ہوتے ہوں اور کسی بھی زبان میں ان کا استعمال اعلام کے طور پر نہ ہو تو ان کے اطلاق کے جواز کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، کیونکہ کسی بھی زبان میں استعمال ہونے والے اعلام کے اطلاق کے جواز میں کوئی نزاع نہیں ہے، اہل حق نے خطرات کے پیش نظر علی الاطلاق ایسے ناموں کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ معتزلہ نے علی الاطلاق اس کی اجازت دی ہے[1]۔

حرام چیزوں کا ان کے اصل ناموں کے علاوہ دوسرے نام رکھنا:

۲۰ - اگر حرام اشیاء کے معروف نام جن سے حرمت سمجھی جاتی ہے چھوڑ کر ان کے ایسے دوسرے نام رکھے جائیں جن سے حرمت نہیں سمجھی جاتی ہے، تو اس نام کے بدلنے سے حرمت زائل نہیں ہوگی، مثلاً اللہ تعالیٰ نے "خمر" کو اس نام سے حرام کیا ہے، فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[2] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کاموں سے بچے رہو تاکہ تم فلاح پاؤ)، اگر اس کا نام کسی جائز مشروب کے نام پر رکھ دیا جائے تو نام کی تبدیلی سے اس کی حرمت زائل نہ ہوگی، اس لئے کہ علت اور وہ نشہ ہے جو نام سے ختم نہیں ہو جاتی، یہ دلیل کے ساتھ بدترین کھلواڑ اور بہانہ بازی ہے جس سے مرتکب حرام مزید گنہگار ہوگا۔

سنن ابو داؤد میں مالک بن ابی مریم کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس عبد الرحمن بن غنم آئے تو ہمارے درمیان "طلاء" کا ذکر آگیا، اس پر انہوں نے کہا کہ مجھ سے ابو مالک الاشعری نے بیان کیا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا: "ليشربن ناس من أمتي الخمر، يسمونها بغير اسمها"[1] (میری امت کے کچھ لوگ ضرور شراب کو دوسرے نام سے پئیں گے)۔

"طلاء" کسرہ اور مد کے ساتھ اس شراب کو کہتے ہیں جس کو آگ پر پکا کر دو تہائی حصہ جلا دیا گیا ہو، بعض لوگ خمر کو طلاء کہتے تھے، اور حضور کے جملہ "يسمونها بغير اسمها" کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس کا اصل نام چھپا کر اس کو جائز مشروب کا نام دیں گے، مثلاً شہد کا پانی، مکئی کا پانی وغیرہ، اور یہ گمان کریں گے کہ یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ یہ انگور یا کھجور سے تیار نہیں ہوتی ہے، یہ لوگ جھوٹے ہیں، اس لئے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، مدار نشہ آور چیز کی حرمت پر ہے، یہی وجہ ہے کہ "کافی" کے دانے سے تیار کردہ قہوہ جس میں زیادہ پینے پر بھی نشہ نہ ہو مقصود نہیں ہے، اگرچہ قہوہ خمر کا ہی ایک نام ہے، اس لئے مدار نام کا نہیں مسمی کا ہے[2]۔

سوم: تسمیہ، عقود میں تحدید عوض کے معنی میں:

۲۱ - اس معنی کی مثال فقہاء کے یہاں "مہر" ہے، اس لئے کہ عقد

---

۱ روح المعانی ۹/ ۳۔

۲ سورۂ مائدہ ۹۰۔

۱ حدیث: "ليشربن ناس..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو مالک الاشعری سے مرفوعاً کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے، البتہ ابن حجر نے فتح میں اس کے چند شواہد ذکر کئے ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۷۰ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسیٰ الحلبی، مسند احمد بن حنبل ۵/ ۳۴۲ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۱۰/ ۵۱ طبع السلفیہ)۔

۲ عون المعبود ۳/ ۳۷۹، بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۷، ۲۸۲، تکملہ ۳/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹۔

نکاح کے وقت مہر ی تعیین شرط نہیں ہے، اس کے غیر بھی نکاح صحیح ہوگا، ور دخول یا موت ی صورت میں مہر و جب ہوگا۔

اس کی یک مثال اجرت بھی ہے، اس ے کہ جمہور اس میں وہی شرط لگا تے ہیں جو بیع کے ثمن میں لگا تے ہیں، اس ے اجرت کا معلوم ہونا ضر وری ہے، اس ے کہ رسول اللہ ﷺ کا رشاد ہے: "من استأجر أجیرا فلیعلمه أجره" (جو شخص کسی جیر سے جرت کا معاملہ کرے تو چا ہیے کہ اس ی اجرت اس کو بتا دے)، گر جرت ذمہ میں ثابت دین ہو ور اس کا ذمہ میں ثابت ہونا صحیح ہو تو اس ی جنس، نوعیت، صفت ور مقد ر کا بیان کر دینا ضر وری ہے، گر جرت میں یسی جہالت ہو جو ز ع کا باعث بن سکتی ہو تو عقد فاسد ہو جا ے گا، ور منافع مطلوبہ حاصل ہو نے کے عد اجرت مثل و جب ہوں[۲]۔

اس ی مثال "ثمن" بھی ہے، اس ے کہ بیع کے جواز کے ے بوقت عقد ثمن ی تعیین با تفاق فقہاء و جب ہے[۳]، اس کی تفصیل کے مطابق جو "ثمن و بیع" ی صطلاحات کے تحت مذکور ہیں۔

چہارم: تسمیہ بمقابلہ بہام، نام کے ذریعہ تعیین کے معنی میں:

۲۲ - اس ی مثال ہے: گواہوں ی تعیین یا اس کے ناموں کو چھوڑ دینا، تا کہ ن ی عدالت ثابت ی جا سکے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ی ر ے یہ ہے کہ گواہوں ی تعیین، اور ن کے نسب، حلیہ، خاند ن، مقام اور بازار وغیرہ امور ی وضاحت ضروری ہے، تا کہ ن ی عدالت پر روشنی پڑ سکے۔

مالکیہ کے نزدیک کوئی بھی شخص دوسر ے ی تعدیل کر سکتا ہے، چا ہے اس کا نام، اس ی مشہور کنیت یا لقب نہ جانے، ور چا ہے سبب عدالت کا ذکر نہ کرے، اس ے کہ عدالت کے اسباب بہت ہیں، برخلاف تجریح کے (کہ اس کے سباب محدود ہیں)[۱]۔

[۱] حدیث: "من استأجر ..." ی روایت بیہقی ۶/ ۱۲۰ طبع د ر ۃ المعارف العثمانیہ ے حضرت بو سعید خدری ے مرفوعا ی ہے بیہقی ے ابر ہیم نخعی اور ابو سعید ے درمیان ار سال ی بنا پر اس کو معلول قر ر دیا ہے۔

[۲] دیکھئے "اجارہ" ی صطلاح اور "اجرت" پر ی گئی بحث الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۶۳ طبع اول ۔

[۳] القناوی ہندیہ ۳/ ۲۲، ۔ دسوقی ۳/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷۔

[۱] القناوی ہندیہ ۳/ ۲۳ ے ۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۸، ۱۶۹، کشاف القناع ۶/ ۳۵۱، ۳، حاشیۃ العدوی علی ۸/ ۱ ۲ ۱۹۰ ۳۔

تسنیم

تعریف:

۱- لغت میں "تسنیم" کا معنی ہے: کسی چیز کو اٹھانا اور بلند کرنا، "سنم الإناء" اس وقت بولتے ہیں جب برتن کو اس قدر بھر دیا جائے کہ وہ نہ اس کے اوپر کوہان کی طرح اٹھ جائے، ہر وہ شی جو کسی دوسری شی کے اوپر اٹھ جائے تو اس کے لئے بولتے ہیں: "تسنمه"۔

"سنام البعیر والناقة" اونٹ یا اونٹنی کی پشت کے اوپری حصے (یعنی کوہان) کو کہتے ہیں، اس کی جمع "أسنمة" ہے، حدیث میں ہے: "نساء علی رءوسهن کأسنمة البخت"[1] (ان عورتوں کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہانوں کی طرح تھا)۔

ارشاد باری تعالی ہے: "ومزاجه من تسنیم"[2] (اور اس کی آمیزش تسنیم سے ہوگی)، علماء کہتے ہیں کہ تسنیم جنت میں ایک چشمہ ہے، اس کا نام "تسنیم" اس لئے رکھا گیا کہ یہ بالاخانوں اور محلوں کے اوپر بہتا ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسنیم کا معنی ہے: قبر کو زمین سے ایک بالشت کے قدر یا کچھ زیادہ اونچا کرنا[4]۔

"النظم المستعذب" میں ہے کہ تسنیم کے معنی ہیں: قبر کے اوپری حصے کو اونچا کرنا اور اس کے دونوں جانب کو برابر ڈھلوان بنانا، یہ سنام البعیر (اونٹ کے کوہان) سے ماخوذ ہے[1]۔

اس کے مقابلے میں قبر کو مسطح کرنا استعمال ہوتا ہے، مسطح کا مطلب یہ ہے کہ اسے چپٹا بنانے اور اس کے تمام حصے برابر ہوں، اور گھر کی چھت کی طرح نہ کوئی حصہ پست ہو اور نہ کوئی بلند[2]۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبر کے اوپر ایک بالشت کے قدر مٹی کو اونچا کرنا مستحب ہے[3] بلکہ تھوڑا سا اضافہ کر دینے میں بھی کچھ حرج نہیں، جیسا کہ فقہاء حنفیہ کا خیال ہے[4] تاکہ پتہ چلے کہ یہ قبر ہے، اور لوگ صاحب قبر کے لئے دعا کریں اور اس کی بے حرمتی سے پرہیز کریں، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم رفع قبره عن الأرض قدر شبر"[5] (نبی کریم صلى الله عليه وسلم کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی ہے)، القاسم بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہا:

۱- حدیث: "نساء علی رءوسهن ..." کی روایت مسلم ۳/ ۱۶۸۰ طبع عیسی الحلبی نے کی ہے۔

۲- سورۂ مطففین ۲۷۔

۳- لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، مادۂ "سنم"۔

۴- ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

۱- النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب بر حاشیہ المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۳۵، قواعد الفقہ مجددی البرکتی المرادات الرابعۃ ص ۲۲۸۔

۲- المصباح المنیر، لسان العرب، الصحاح مادۂ "سطح"۔

۳- الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹۶ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۵، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۹، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۳۵، شرح روض الطالب ۱/ ۳۲۶، مراقی الفلاح ص ۳۳۵۔

۴- العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۰۰، مراقی الفلاح ص ۳۳۵۔

۵- حدیث: "عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم رفع قبره ..." کی روایت بیہقی ۳/ ۴۱۰ طبع دار المعرفہ نے موصولاً و مرسلاً کی ہے اور کہا ہے: اس کی ترجیح مرسل ہے، الزیلعی نے نصب الرایہ ۲/ ۳۰۳ میں اس کو ابن حبان کی صحیح کی طرف منسوب کیا ہے۔

"اکشفي لي عن قبر النبي ﷺ وصاحبیه، فکشفت عن ثلاثة قبور، لا مشرفة ولا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء" (آپ میری ماں سے نبی کریم ﷺ اور آپ کے دونوں ساتھیوں کی قبروں سے پردہ ہٹایئے، تو انہوں نے تینوں قبروں سے پردہ ہٹایا، وہ نہ بہت اونچی تھیں اور نہ زمین پر چپکی ہوئی، ان پر وادی کے سرخ سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قبر کوہان نما بنائی جائے یا مسطح؟ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو اونٹ کے کوہان کی طرح بنانا مستحب ہے، اس لئے کہ بخاری میں سفیان التمار کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "أنه رأى قبر النبي ﷺ مسنما"[۲] (انہوں نے نبی کریم ﷺ کی قبر کوہان نما دیکھی)، حضرت حسن سے بھی اسی طرح منقول ہے، ابراہیم نخعی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ وقبر أبي بکر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة عليها فلق مدر بيض"[۳] (مجھے اس شخص نے خبر دی جس نے نبی کریم ﷺ کی قبر اطہر اور حضرت شیخین کی قبریں دیکھی تھیں کہ وہ کوہان نما تھیں اور ان پر مٹی کے ڈھیلے پڑے ہوئے تھے)، حضرت سعید بن جبیر نے حضرت

حدیث: "عن القاسم بن محمد قال لعائشة "اکشفي لي عن قبر ..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۹، ۵۵۰) طبع عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

۲ حدیث: "عن سفیان التمار أنه "رأى قبر النبي ﷺ مسنما" کی روایت بخاری (فتح ۳/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ حدیث: "أخبرني من رأى قبر النبي ﷺ ..." کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (ص ۹۰) میں کی ہے، علامہ تھانوی نے اعلاء السنن (۸/ ۲۰۴) میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے۔

ابن عباسؓ سے روایت کی ہے: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم وجعل قبره مسنما" (حضرت جبرئیل نے حضرت آدم کے جنازے کی نماز فرشتوں کو پڑھائی اور ان کی قبر کوہان نما بنائی)۔

قبر کو مسطح بنانا ان فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی عمارتوں کے مشابہ ہے، نیز اس میں اہل بدعت کے شعار کی بھی مشابہت ہے، اس لئے یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن تربيع القبور"[۲] (نبی کریم ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو چوکور اور مسطح بنانا مستحب ہے، اور کوہان نما کے مقابلے میں یہ افضل ہے، روایت میں آیا ہے: "أن إبراهيم ابن النبي ﷺ لما توفي جعل رسول الله ﷺ قبره مسطحا"[۳] (فرزند رسول ﷺ حضرت ابراہیم کی جب

حدیث: "أن جبريل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم ..." کی روایت دارقطنی (۲/ ۷۱ طبع المدنی) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی عبد الرحمن بن مالک بن مغول ہیں، دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ متروک ہیں، ان پر کلام کے لئے دیکھئے: الکامل لابن عدی (۴/ ۱۵۹۸ طبع دار الفکر)۔

۲ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، فتح القدیر ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۶، مراقی الفلاح ص ۳۳۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۵، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۸، منح الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۲۲، کشاف القناع ۲/ ۱۳۹ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۵ طبع ریاض الحدیثہ، اور حدیث "نهى عن تربيع ..." کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۰۳) میں ذکر کیا ہے اور اسے کتاب الآثار محمد بن الحسن الشیبانی کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔

۳ حدیث: "أن إبراهيم بن النبي ﷺ ..." اس معنی کی ایک روایت امام شافعی نے ذکر کی ہے: "أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصباء" (الام ۱/ ۲۷۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اس میں یہ الفاظ

وفات ہوئی تو رسول اللہ علیہ نے ان کی قبر مسطح ہوائی)۔

یہ حضرت علیؓ کے اس قول کے خلاف نہیں ہے: "أمرني رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته" (مجھے رسول اللہ علیہ نے حکم دیا کہ کوئی مجسمہ نہ چھوڑو بلکہ اس کو مٹادو اور نہ کسی اونچی قبر کو چھوڑو بلکہ اس کو بھی برابر کردو)، اس لئے کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ قبر کو زمین کے برابر کردو، بلکہ معنی یہ ہے کہ اس کو مسطح بنادو، اس طرح تمام روایت میں مطابقت پیدا ہوجاتا ہے[۲]۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلمان کو دار الاسلام میں دفن کیا جائے۔

۳- لیکن اگر مسلمان کو دار الاسلام کے علاوہ کافروں کے علاقہ میں یا دار الحرب میں دفن کیا جائے، اور اس کو دار الاسلام منتقل کرنا مشکل ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کی قبر زمین کے برابر کردی جائے، قبر کو کوہان نما بنانے اور ظاہر کرنے کے مقابلے میں اس کو پوشیدہ رکھنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ کفار قبر کھود کر لاش نکال لیں اور اس کا مثلہ کردیں، اس لئے قبر کے اخفاء میں لاش کے تحفظ کا زیادہ امکان ہے، اور رملی نے اس میں ان مقامات کا بھی اضافہ کیا ہے جہاں کفن کی چوری یا کسی عداوت وغیرہ کی بنیاد پر قبر کھود دیے جانے کا اندیشہ ہو[۱]۔

قبر سے متعلق باقی احکام کے لئے دیکھئے: ''قبر'' کی اصطلاح۔

تسوّک

دیکھئے: ''استیاک''۔

تسوّل

دیکھئے: ''شحاذہ''۔

کی ہے ہیں، اور سے بیہقی ۳/۳ طبع دار المعرفہ سے نقل کیا ہے حافظ تلخیص الحبیر میں کہتے ہیں کہ اس سے جابر سے ہوا ہے تو قوی ثقہ ہیں ۲/۱۳۳ طبع المدنی امام شافعی کی مسند میں ابراہیم بن محمد ہیں ان سے روایت میں حافظ کہتے ہیں کہ وہ متروک ہیں (التقریب ۲/۴۲ طبع المکتبۃ العلمیہ)۔ حدیث: "أن لا تدع تمثالا إلا..." کی روایت مسلم ۲/۶۶۶ طبع عیسی البابی الحلبی نے کی ہے۔

۲- شرح روض الطالب مع حاشیہ الرملی علی الطالب ۱/۳۲۶، ۳۲۷ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، اسنی المطالب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۳۵۶۔

[۱] شرح روض الطالب مع حاشیہ الرملی علی الطالب ۱/۳۲۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/۱۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

تسوید

تعریف:

۱۔ "تسوید" سوّد کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "سود تسویدا"، "تسوید" سیاہ رنگ میں رنگنے کے معنی میں آتا ہے، یہ "بیاض" (سفیدی) کی ضد ہے، بولتے ہیں: "سود الشیء" اس نے اس چیز کو سیاہ بنادیا۔

اور "تسوید" سیادة سے بھی ہے، اس وقت اس کا معنی ہوگا: شرافت وعزت دینا، بولتے ہیں: "سوده قومه تسویدا" اس کی قوم نے اس کو اپنا سردار بنایا۔

"المصباح" میں ہے: "ساد یسود سیادة"، اس کا اسم "سؤدد" ہے، یہ مجد وشرف کے معنی میں ہے، مرد کو "سید" اور عورت کو "سیدة" کہتے ہیں۔

سید جماعت کے ذمہ دار کو کہتے ہیں، اسی کی طرف منسوب کرکے کہا جاتا ہے: "سید القوم" قوم کا سردار، اور چونکہ متولی جماعت کے لئے مہذب النفس ہونا شرط ہے، اسی وجہ سے جو شخص ذاتی طور پر شریف ومہذب ہو اس کو سید کہتے ہیں۔

سید کا اطلاق رب، مالک، حلیم، اپنی قوم کی تکلیفیں اٹھانے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا شخص پر بھی ہوتا ہے۔

تسوید ایک قسم کے علاج کے لئے بھی آتا ہے، "اللسان" میں ابوعبید سے نقل کیا گیا ہے کہ جب اونٹ کا بوسیدہ کمبل پرانا ہوجاتا ہے تو اس سے اونٹ کے زخموں کا علاج کیا جاتا ہے، اس موقع پر بولتے ہیں: "سود الإبل تسویدا" [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تسوید سے بالعموم پہلے دونوں معانی مراد ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ تبییض:

۲۔ تبییض، بیّض کا مصدر ہے، بولتے ہیں، "بیض الشیء" اس نے اس چیز کو سفید بنایا: "سوّده" کی ضد ہے۔

بیاض "سواد" کی ضد ہے، اور "بیّاض" اس شخص کو کہتے ہیں جو کپڑوں کو اجالا کرتا ہے۔

مُبَیِّضة: سفیدی والے لوگ، یہ "ثنویہ" کا ایک فرقہ ہے جو عباسیوں کے شعار سیاہ کی مخالفت میں اپنے کپڑوں کو سفید رکھتا ہے اور اسی بناپر اس کو اس نام سے پکارا جاتا ہے [۲]۔

ب۔ تعظیم:

۳۔ تعظیم، عظّم کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "عظمه تعظیما" اس نے اس کو بڑا اور صاحب شان بنایا، "تعظیم" وصف اور کیفیت کے لحاظ سے ہوتی ہے، اس کے بالمقابل ان دونوں میں مقام ومرتبہ کے لحاظ سے "تحقیر" کا لفظ آتا ہے [۳]۔

ج۔ تفضیل:

۴۔ تفضیل "فضّل" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "فضلته علی

---

۱ المصباح المنیر: ۲۹۴، لسان العرب ۳: ۲۲۵، ۲۲۶، تاج العروس ۲: ۳۸۹، ۳۹۴، مفردات فی غریب القرآن، ص ۲۴۴۔

۲ القاموس المحیط، لسان العرب۔

۳ القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات: ۹۵۔

عیرہ تفصیلاً" یعنی میں نے اس کو دوسروں سے افضل قرار دیا، "فصله" یعنی اس نے اس کی برتری ثابت کی، "تفصیل" "تسوید بمعنی سیادت" سے کمتر ہے، مگر اس کا ایک ذریعہ ہوتا ہے[1]۔

د- تکریم:

۵- تکریم کا معنی یہ ہے کہ انسان کو ایسا نفع پہنچایا جائے جس میں کوئی ی و نفع نہ ہو یا یہ کہ انسان ایسا بنا دیا جائے کہ اس کو عمدہ اور نفیس چیزیں ملیں۔

یہ "کرم" کا مصدر ہے، بولتے ہیں: "کرمه تکریما" یعنی اس نے اس کو عظمت و پاکیزگی سے سرفراز کیا۔

"اکرام" اور تکریم کے معنی ایک ہیں، اور "اکرام" "لوم" (کمینہ پن) کی ضد ہے[2]۔

شرعی حکم:

۶- معنی کے فرق اور فقہی بحث کے لحاظ سے تسوید کے احکام مختلف ہیں۔

تسوید بمعنی سیادت کے احکام کی بحث درج ذیل مواقع پر آتی ہے: نماز اور خارج نماز میں نبی ﷺ کو سیدنا کہہ کر پکارنا، غیر نبی کو سید کہنا، اور منافق کو سید کہنا۔

اور تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا، کے احکام سے بحث ان مواقع پر آتی ہے: تعزیر، خضاب، حد، تعزیت، لباس، عمامہ اور جہاد کا باب۔

(اول)

تسوید بمعنی سیادت

نبی کریم ﷺ کو سید کہنا:

نبی کریم ﷺ کو نماز کے اندر یا باہر "سیدنا" کہنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- اندرون نماز:

۷- کتب حدیث وفقہ میں درود ابراہیمی کے جو الفاظ نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں، ان میں کہیں حضور کے نام سے قبل "سیدنا" کا ذکر نہیں ہے، پھر لفظ "سیدنا" کا اضافہ کرنے کا حکم کیا ہوگا، تو جو لوگ زیادتی کے قائل نہیں ہیں، ان کا خیال ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول الفاظ کا التزام ضروری ہے، اس لئے کہ یہی اصل تابع ہے کہ حضور ﷺ سے منقول اوراد و اذکار مثلاً اذان، اقامت، تشہد اور درود ابراہیمی میں اپنی جانب سے کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔

البتہ نماز میں تشہد کے بعد درود ابراہیمی میں خاص طور پر لفظ "سیدنا" کے اضافہ کو بعض فقہاء متاخرین نے مستحب قرار دیا ہے، مثلاً شافعیہ میں عز بن عبد السلام، رملی اور قلیوبی اور الشرقاوی، حنفیہ میں حصکفی اور ابن عابدین نے رملی شافعی کی اتباع میں، اسی طرح مالکیہ میں النفراوی نے بھی اس کے استحباب کی صراحت کی ہے۔

ان فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ ادب کے قبیل سے ہے اور ادب کی رعایت تعمیل حکم سے بہتر ہے جیسا کہ عز بن عبد السلام نے کہا ہے[3]۔

---

[1] القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ "فضل"۔

[2] القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ "کرم"۔

[3] الاختیار علی الدر المختار ۱/۳۴۵، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۱/۲۴، القلیوبی ۱/۱۶۷، شرح الروض ۱/۱۶۶، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/۲۰۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، نیل الاوطار ۲/۳۲۳، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع ص ۱۰۰، الفتاوی الکبری

ب- خارج نماز:

۸- نبی کریم ﷺ کے لیے سیادت کے ثبوت اور سیادت میں آپ کے علم (ممتاز) ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، شرقاوی کہتے ہیں کہ لفظ "سیدنا" حضور ﷺ کے لیے علم کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس کے باوجود بعض علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس کا کہنا ہے کہ لفظ "سید" کا اطلاق ذات باری تعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہوگا، اس لیے کہ ابو مطرف بن عبد اللہ بن شخیر سے مروی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے بیان کیا: "انطلقت في وفد بني عامر إلى النبي ﷺ فقلنا "أنت سيدنا" فقال السيد الله تبارك وتعالى قلنا وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، قال قولوا بقولكم أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان" (میں بنو عامر کے وفد کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ہم نے عرض کیا: آپ ہمارے سید ہیں، تو آپ نے فرمایا: سید تو اللہ تعالیٰ ہے، پھر ہم نے کہا کہ آپ ہم میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ صاحب عظمت ہیں، تو آپ نے ارشاد فرمایا: وہی کہو جو کہتے ہو (راوی کو شک ہے کہ حضور نے "قولکم" فرمایا یا "بعض قولکم" فرمایا یعنی مجھے اپنا نبی اور رسول کہو اور بس)، اور شیطان تمہیں اپنا مدد گار نہ بنا دے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "جاء رجل فقال أنت سيد قريش، فقال ﷺ السيد الله"[۳] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: آپ قریش کے سردار ہیں، تو حضور ﷺ نے فرمایا: سردار تو اللہ ہے)۔

ابن الاثیر "النہایہ" میں فرماتے ہیں: یعنی اللہ ہی کی ذات سیادت کی مستحق ہے، گویا حضور نے ناپسند کیا کہ آپ کے سامنے آپ کی تعریف کی جائے، آپ نے تواضع کو پسند فرمایا، اور یہی مطلب ہے مذکورہ بالا حدیث کے اس ٹکڑے کا کہ جب لوگوں نے کہا: آپ ہمارے سید ہیں تو حضور نے فرمایا: "قولوا بقولكم" یعنی مجھے نبی اور رسول کہہ کر پکارو جیسے کہ اللہ نے میرا نام رکھا ہے، اور مجھے سید نہ کہو جیسے کہ تم اپنے رئیسوں کو کہتے ہو، اس لیے کہ میں ان لوگوں کی طرح نہیں ہوں جو اسباب دنیا کے ذریعہ سیادت حاصل کرتے ہیں۔

ابن مفلح نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ سید کا اطلاق رب، مالک، شریف، فاضل، حلیم، قوم کی اذیتیں سہنے والے، شوہر، رئیس اور پیشوا پر ہوتا ہے۔

ابو منصور کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے سامنے اپنی تعریف کو ناپسند فرمایا اور تواضع کو اختیار فرمایا، اور سیادت کو تمام مخلوقات کے آقا کے لیے خاص کر دیا، نیز یہ اس روایت سے متعارض نہیں ہے جس میں حضور ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کے بارے میں ان کے قبیلہ انصار سے فرمایا: "قوموا إلى سيدكم" (اپنے سردار کے لیے اٹھو) آپ کا مطلب یہ تھا کہ سعد بن معاذ تم میں سب سے افضل و اکرم شخص ہیں، اللہ کے لیے "سید" کہنے کا معنی ہے کہ وہ ساری مخلوقات کا مالک ہے، اور ساری مخلوقات اس کی غلام ہے (اس معنی میں سید کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں کیا جا سکتا)۔

اسی طرح حضور ﷺ نے اپنے بارے میں فرمایا: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر"[۲] (میں روز قیامت تمام اولاد

الحنفی کی "اصلاح بعض الاخطاء المطبعة وتعدد الرواة" سلطانی سے نقل کرتے ہوئے ۲۰۰ طبع پنجم المکتب الاسلامی۔

حدیث: "قولوا بقولكم أو بعض قولكم" کی روایت ابوداؤد ۵/ ۱۵۵ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری ۵/ ۱۹۰ طبع السلفیہ میں لکھا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

[۳] حدیث: "السيد الله" کی روایت احمد ۴/ ۲۴ طبع المیمنیہ نے مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر سے کی ہے اس کی سند صحیح ہے۔

حدیث: "قوموا إلى سيدكم" کی روایت بخاری (فتح ۷/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[۲] حدیث: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر" کی روایت مسلم

آدم کا سردار ہوں گا اور مجھے کوئی فخر نہیں)، اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ پہلے شفیع ہوں گے اور سب سے پہلے آپ کے لئے جنت کا دروازہ کھولا جائے گا، یہ ارشاد آپ نے تحدیث نعمت اور اللہ کی جانب سے آپ کو نوازی گئی فضیلتوں اور عظمتوں سے لوگوں کو باخبر کرنے کے لئے فرمایا، تاکہ لوگوں کا ایمان اس کے مطابق ہو، اسی لئے آپ نے اس کے ساتھ "ولا فخر" بھی فرمایا کہ یہ فضیلت مجھے اللہ کی عنایت سے حاصل ہوئی ہے، میں نے اپنے طور پر اپنی قوت سے یہ حاصل نہیں کی ہے، اس لئے مجھے اس پر فخر کرنے کا حق نہیں۔

سخاوی کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ حضور ﷺ نے یہ انکار بطور تواضع کیا ہو اور آپ کو اپنے سامنے اپنی تعریف ناپسند ہوئی ہو، یا یہ کہ حضور ﷺ نے اس لئے انکار فرمایا ہو کہ یہ عہد جاہلیت کے سلام وکلام کا ایک طرز تھا، یا یہ کہ مدح وتعریف میں مبالغہ آرائی پر روک لگانے کے لئے آپ نے یہ انکار فرمایا، ورنہ خود آپ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا: "أنا سيد ولد آدم" (میں اولاد آدم کا سردار ہوں)، اور حضرت حسن کے بارے میں ارشاد فرمایا: "إن ابني هذا سيد" (بیشک میرا یہ بیٹا سردار ہے) اس کے علاوہ "عمل الیوم واللیلۃ" میں نسائی کی ایک حدیث میں حضرت سہل بن حنیف کا حضرت نبی کریم ﷺ کو "یا سیدی" کہہ کر پکارنا وارد ہوا ہے، حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: "اللهم صل على سيد المرسلين" (اے اللہ! تمام رسولوں کے سردار پر رحمت نازل فرما)، مذکورہ روایت وآثار سے واضح اور مضبوط طور پر ثابت ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کو "سید" کہنا جائز ہے، اور جو اس کا انکار کرے اس کو مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ کوئی دوسری دلیل پیش کرنی چاہئے، اس لئے کہ مذکورہ احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ حدیث سے استدلال درست نہیں رہا۔

نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کو سید کہنا:

۹ - نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے لفظ سید کا اطلاق جائز ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ جائز ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت یحیی علیہ السلام کے لئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين"[۲] (اور مقتدا ہوں گے اور اپنے نفس کو بہت ضبط کرنے والے ہوں گے اور نبی ہوں گے صالحین میں سے)، یعنی وہ عصمت اور گناہوں سے بچنے کے معاملے میں دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں، نیز قرآن میں "امرأۃ العزیز" کے بارے میں ہے: "وألفيا سيدها لدى الباب"[۳] (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس پایا) مراد اس عورت کا شوہر ہے۔

اسی طرح روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ سئل من السيد؟ قال: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، قالوا: فما في أمتك من سيد؟ قال: بلى، من آتاه الله مالا، ورزق سماحة، فأدى شكره، وقلت شكايته في الناس"[۴] (نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ سید کون ہے؟ آپ

---

۱ ... طبع الحلبی سے ... ہے مگر مسلم میں "ولا فخر" کا لفظ نہیں ہے یہ لفظ ترمذی میں ہے، ۵/۳۰۸ طبع الحلبی۔

حدیث: "إن ابني هذا سيد" کی تخریج آگے ... کے حوالہ ... ف/۹ کے تحت آئے گی۔

---

۱ رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۴۵، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/۴۲۴، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/۲۰۴، الآداب الشرعیۃ والمنح المرعیۃ ۳/۴۲۴، ۴۵۵، القول البدیع فی الصلاۃ علی الحبیب الشفیع ص ۱۰۰، لسان العرب ۳/۲۳۵۔

۲ سورۂ آل عمران / ۳۹۔

۳ سورۂ یوسف / ۲۵۔

۴ حدیث: "سئل من السيد؟ قال يوسف ..." ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کو

نے فرمایا: یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہم السلام۔ صحابہ نے پوچھا: کیا آپ ں مت میں بھی کوئی سید ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یوں نہیں، اللہ نے جسے مال دیا وہ اس میں کشادہ دلی عطا فرمائی، پھر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا اور لوگوں میں اس کی شکایت کم ہوئی (وہ میری امت کا سید ہے))۔

حضور ﷺ نے انصار اور بنو قریظہ سے فرمایا: "قوموا إلى سيدكم" (اپنے سردار یعنی سعد بن معاذ کے لئے اٹھو)۔

صحیحین میں حضرت حسن بن علیؓ کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"[2] (میرا یہ بیٹا سردار ہے، اور امید ہے کہ اللہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں کے درمیان مصالحت کرے گا) چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

ایک موقع پر حضور ﷺ نے انصار سے دریافت فرمایا: "من سيدكم؟ قالوا: الجد بن قيس على أنا نبخله، قال ﷺ: وأي داء أدوى من البخل"[3] (تمہارا سردار کون ہے؟ انہوں نے عرض کیا: "جد بن قیس"، بس ایک بات کہ ہم اس کو بخیل سمجھتے ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بخل سے بڑی بیماری کیا ہو سکتی ہے؟)، نیز ارشاد نبوی ہے: "كل بني آدم سيد فالرجل سيد أهله، والمرأة سيدة بيتها" (ہر انسان سردار ہے، مرد اپنے گھر والوں کا سردار ہے، اور عورت اپنے گھر کی سردار ہے)۔

اسی طرح حضرت ام الدرداءؓ کی یہ حدیث ہے: "حدثني سيدي أبو الدرداء" (مجھ سے میرے سردار ابو الدرداء نے بیان کیا)، حضرت عمرؓ کے اس اثر سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا: "من الذي إلى جانبك، فأجاب: هذا سيد المسلمين أبي بن كعب رضي الله عنه" (آپ کے بازو میں کون صاحب ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: یہ مسلمانوں کے سردار حضرت ابی بن کعب ہیں)۔

جمہور کہتے ہیں کہ قرآن یا احادیث متواترہ میں کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ لفظ "سید" اسماء خداوندی میں سے ہے اور اللہ پر اس لفظ کا اطلاق (بحیثیت اسم نہیں) بلکہ اس بنا پر ہے کہ وہی ساری کائنات کا مالک ہے، اور اس کے سوا اس کا کوئی مالک نہیں، لیکن غیر اللہ پر اس لفظ کا اطلاق اس جامع اور کامل معنی میں نہیں بلکہ محدود اور ناقص معنی میں ہوگا۔

بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ لفظ "سید" کا اطلاق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کسی پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ مطرف کی مذکورہ بالا حدیث میں گذر چکا ہے۔

خطابی کہتے ہیں کہ "سید" یا "مولیٰ" کا بلا صفت علی الاطلاق استعمال صرف صفات خداوندی کے لئے ہو سکتا ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لفظ "سید" کا اطلاق غلام کے مالک یا آقا پر جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يقولن أحدكم عبدي

طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی ابو صالح الاموی مجہول ہیں، مجمع الزوائد ۹/ ۳۰۲ طبع القدسی۔

حدیث: "قوموا إلى سيدكم" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی۔

[2] حدیث: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

[3] حدیث: "من سيدكم" کی روایت بخاری نے الادب المفرد میں حضرت کعب بن مالک سے کی ہے، (فتح ۵/ ۹۷ کتاب الادب طبع السلفیہ)، اور ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

حدیث: "كل بني آدم سيد، فالرجل" کی روایت ابن عدی نے الکامل ۱۸۰/ ۵۴ طبع دار الفکر میں کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے۔

وأمتي، ولا يقول المملوك ربي وربتي، وليقل المالك فتاي وفتاتي وليقل المملوك سيدي وسيدتي، فإنهم المملوكون، والرب الله تعالى" (تم میں کا کوئی میرا بندہ اور میری بندی نہ کہے، اور مملوک میرا رب یا ربتہ نہ کہے، بلکہ مالک کہے: میرا خادم، میری باندی، اور مملوک کہے: میرا سید، اور میری سیدہ، اس لئے کہ وہ مملوک ہیں، اور رب تو خدا تعالی ہے)۔

صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ بعض علماء اس رائے کو اختیار کرتے تھے اور وہ کسی کو "سید" بول کر یا لکھ کر مخاطب کرنا پسند نہیں فرماتے تھے، اور یہ بات اس وقت اور زیادہ اہم بن جاتی ہے جب مخاطب کوئی غیر متقی شخص ہو [۲]۔

سید کہنے کا مستحق کون ہے؟:

۱۰ - لفظ "سید" سود سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے: عزت و شرف، اس کا اطلاق کسی جماعت کے ذمہ دار پر ہوتا ہے، اور اس کی شرط اور شان یہ ہے کہ وہ مہذب نفس اور شریف ہو، اور اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو فضل و شرف، عبادت، تقوی، علم، عقل، پاکیزگی، وسعت اور کرم اور عفت وغیرہ میں سے بعض خصائل خیر کا حامل ہو۔

منافق پر سید کا اطلاق:

۱۱ - منافق کو مذکورہ خصائل و عادات میں سے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، وہ جھوٹا، دھوکہ باز اور خائن ہوتا ہے، اس کا باطن اس کے ظاہر کے موافق نہیں ہوتا، وہ عقیدہ میں اپنے کفر کو چھپاتا ہے، اور اسلام کا اظہار کرتا ہے، منافق کو سید کہنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت عبداللہ بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تقولوا للمنافق سيد فإنه إن يك سيدكم فقد أسخطتم ربكم عزوجل" [۲] (منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر وہ تمہارا سردار ہو جائے گا تو گویا تم نے اپنے پروردگار کو ناراض کرلیا)، اس لئے کہ سید اس کو کہتے ہیں جو ان بلند اوصاف و اسباب کا حامل ہو جو اس کو سیادت کا اہل بنائیں، منافق تو نقائص کا حامل ہوتا ہے، پھر اس کو "سید" کہنا لفظ کا غلط استعمال ہے، اور اس کو اس مقام پر لا کھڑا کرنا ہے جہاں اس کو اللہ تعالی نے نہیں رکھا ہے، جس کی وجہ سے انسان غضب الہی کا مستحق بن سکتا ہے، بعض شراح حدیث نے حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر منافق تمہارا سردار بن جائے تو تم پر اس کی اطاعت واجب ہو جائے گی، اور اگر تم اس کی اطاعت مطلق کے معاملے میں کروگے تو اپنے پروردگار کو ناراض کروگے، ابن الاثیر کہتے ہیں کہ منافق کو سید نہ کہو، اس لئے کہ اگر تمہارا سردار منافق ہوگا تو تمہارا حال اس کے حال سے کمتر اور بدتر ہوگا، اور اللہ تمہارے لئے یہ پسند نہیں کرتا [۳]۔

۱ حدیث: "لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اصل مسلم میں ہے (۴/ ۱۷۶۴ طبع الحلبی)۔

۲ تفسیر القرطبی ۴/ ۷۱، ۷۷، صحیح البخاری ۵/ ۱۷۷ طبع السلفیہ، عون المعبود ۴/ ۴۴۲، ۴۴۳، الاکمال فی مفردات الرجال ۴/ ۵۴۰، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۴، نہایۃ الشرعیہ ۴/ ۱۵۹، ۱۶۰۔

بعض روایت میں "سیدا" نصب کے ساتھ آیا ہے۔

۲ حدیث: "لا تقولوا للمنافق سيد فإنه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، (ص ۶۰۱ طبع المکتب الاسلامی)۔

۳ عون المعبود ۴/ ۴۴۳، فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد ۲/ ۲۳۰، نہایۃ الشرعیہ ۴/ ۱۵۹، لسان العرب ۲/ ۲۲۵۔

(دوم)

تسوید بمعنی سیاہ رنگ سے رنگنا:

الف-کالا خضاب لگانا:

۱۴- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے کالا خضاب لگانا جہاد کے علاوہ عام حالات میں فی الجملہ مکروہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں اس مسئلے میں کچھ تفصیل پائی جاتی ہے:

ابن عابدین کہتے ہیں کہ کالا خضاب غیر جنگی حالات میں مکروہ ہے، "الذخیرۃ" میں ہے کہ غزوہ وجہاد کے لئے کالا خضاب لگانا تاکہ دشمن کی نگاہ میں ہیبت ناک معلوم ہو، بالاتفاق محمود ہے، اور اگر عورتوں کی نگاہ میں اچھا لگنے کے لئے خضاب لگائے تو مکروہ ہے، عام طور پر مشائخ کی رائے یہی ہے، بعض مشائخ نے اس کو بلا کراہت جائز کہا ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جس طرح مجھے یہ پسند ہے کہ عورت میرے لئے زینت کرے، عورت کو بھی یہ پسند ہوگا کہ میں اس کے لئے زینت کروں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا دھوکہ دینے کی غرض سے حرام ہے، مثلاً کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے سفید داڑھی میں کالا خضاب لگانا، اور اگر جہاد کے لئے ایسا کرے تاکہ دشمن کو جوانی کا وہم ہو تو مستحب ہے، اور بڑھاپے کو جوانی ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر بے مقصد ایسا کرے تو اس میں دو قول ہیں: ایک کراہت کا ہے اور دوسرا جواز کا[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کالا خضاب لگانا فی الجملہ حرام ہے، ان کے یہاں اس مسئلے میں کچھ تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے، نووی "المجموع" میں کہتے ہیں کہ سر اور داڑھی میں سیاہ خضاب کی مذمت پر سب کا اتفاق ہے، پھر لکھتے ہیں کہ امام غزالی نے "الاحیاء" میں، بغوی نے تہذیب میں اور دوسرے کئی اصحاب نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور بظاہر ان کی عبارت سے مکروہ تنزیہی معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح بلکہ درست یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور جن لوگوں نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے ان میں صاحب "حاوی" ہیں، انہوں نے "باب الصلاۃ بالنجاسة" میں اس کی صراحت کی ہے، البتہ انہوں نے جہاد کا استثناء کیا ہے، "کتاب الاحکام السلطانیۃ" کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو سفید بالوں پر سیاہ خضاب لگانے سے محتسب روکے، الا یہ کہ وہ مجاہد ہو، اس کی حرمت کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتي بأبي قحافة والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا فقال رسول الله ﷺ غيروا هذا، واجتنبوا السواد"[۲] (حضرت ابو بکر الصدیقؓ کے والد ماجد حضرت ابوقحافہ فتح مکہ کے دن حضور ﷺ کے پاس لائے گئے، ان کے سر اور داڑھی کے بال ثغامہ کی طرح سفید ہو چکے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان کا رنگ بدل دو، اور سیاہ رنگ سے پرہیز کرو)، حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام، لا يريحون رائحة الجنة"[۳] (آخری زمانے میں کچھ لوگ ہوں گے جو کبوتر کے

۱- ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱، کشاف القناع ۱/ ۷۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۸۹، اقرب المسالک و الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۰۔

۱- الثغامة: ایک پودا ہے جو سفید رنگ کا پہاڑوں میں ہوتا ہے اور جب خشک ہو جاتا ہے تو بالکل سفید ہو جاتا ہے، اس کے پھل اور پھول کی سفیدی سے بالوں کی سفیدی کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

۲- حدیث: "غيروا هذا..." کی روایت مسلم ۳/ ۱۶۶۳ طبع الحلبی نے کی ہے۔

۳- حدیث: "يكون قوم يخضبون في..." کی روایت ابو داؤد ۴/ ۴۱۹ طبع عزت عبید دعاس نے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے، فتح ۱۰/ ۴۹۹ طبع السلفیہ۔

سیہ کی طرح سیاہ رنگ کا خضاب لگائیں گے، اس کو حست ن خوشبو بھی میسر نہ ہوگی)، سیاہ خضاب کی ممانعت میں عورت ور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ ہمار مذہب ہے، سحاق بن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ن کے نزدیک عورت کے لئے اس کی رخصت ہے گر وہ زینت کی غرض سے شوہر کی پسندیدگی کے لئے لگانا چاہے۔

نووی "روضۃ الطالبین" میں قمطراز ہیں کہ عورت گر شوہر والی نہ ہو تو اس کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب لگانا حرام ہے، ور گر شوہر والی ہو ور شوہر کی جازت سے کرے تو مذہب کے مطابق جائز ہے ور بعض لوگوں نے کہا کہ اس میں دو رائیں ہیں، جس طرح کہ عورت کے لئے بال کے جوڑنے میں دو رائیں ہیں۔

رملی کہتے ہیں کہ عورت کے لئے سیاہ رنگ کا خضاب حرام ہے، البتہ گر شوہر اس کی جازت دے دے تو جائز ہے، اس لئے کہ عورت کی زینت سے شوہر کی غرض وابستہ ہے جیسا کہ "الروضۃ" ور اس کی صل میں ہے ور یہی سب سے بہتر رائے ہے[1]۔

یہ ساری بحث اس صورت میں ہے جبکہ عورت یا مرد بالوں میں سیاہ رنگ کا خضاب لگائے، رہا بالوں میں سیاہ رنگ کے علاوہ کسی دوسرے رنگ کا خضاب لگانا مثلاً سرخ، زرد وغیرہ یا بالوں کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں میں خضاب لگانا مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ تو اس میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنے محل پر مذکور ہیں۔

حافظ "الفتح" میں کہتے ہیں کہ بعض علماء نے سیاہ رنگ کا خضاب لگانے کی علی الاطلاق جازت دی ہے، جبکہ بعض نے عورتوں کے بجائے صرف مردوں کو جازت دی ہے۔

اس کی تفصیل "خضاب" کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے۔

ب - سوگ کے لئے سیاہ لباس پہننا:

۱۳ - جس عورت کے شوہر کا نتقال ہو جائے اس کے لئے بالاتفاق فقہاء سیاہ لباس پہننا جائز ہے، اس پر واجب نہیں ہے، بلکہ دوسرے رنگ کا لباس پہننا بھی جائز ہے۔

کتنی مدت تک عورت سیاہ لباس پہن سکتی ہے اس میں فقہاء حنفیہ کا ختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ یہ مدت تین دن سے متجاوز نہیں ہونی چاہئے، لیکن فقہاء مذہب نے ن میں ان عابدین بھی ہیں، نہوں نے اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ عورت شوہر کی موت کے بعد ظہار فسوس کے لئے کپڑے کو سیاہ رنگ سے رنگے، ور اس کو پہنے، لیکن گر کوئی کپڑا شوہر کی موت سے قبل ہی سیاہ رنگ کا تھا تو اس کے لئے سوگ کی پوری مدت تک اس کپڑے کا پہننا جائز ہے، حنفیہ نے شوہر کے علاوہ دوسرے کے سوگ کے لئے سیاہ کپڑا پہننے کو ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے سیاہ کپڑا پہننا جائز ہے، الا یہ کہ عورت بہت گوری ہو یا یہ کہ سیاہ رنگ اس کی قوم کی روایت میں زینت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔

فقہاء شافعیہ میں قلیوبی کا خیال ہے کہ گر سیاہ لباس عورت کی قوم میں زینت کے طور پر ستعمال کرنے کا رواج ہو تو سیاہ لباس پہننا حرام ہے، نووی نے ماوردی سے نقل کیا ہے کہ نہوں نے "حاوی" میں یک رائے یہ ذکر کی ہے کہ سوگ کی حالت میں عورت پر سیاہ کپڑا پہننا لازم ہے[2]۔

ج - تعزیت کے موقعہ پر سیاہ لباس پہننا:

۱۴ - میت پر ظہار رنج کے لئے چہرہ سیاہ کرنا بالاتفاق فقہاء جائز نہیں

---

[1] المجموع ۱/۲۹۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۔

[2] الحاشیۃ علی الدر المختار ۲/ ۶۱۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، الخرشی ۴/ ۱۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۹۰، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۵۲۹، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۲۷۶۔

ہے، خواہ گھر والے کریں یا تعزیت کرنے والے، اس لئے کہ اس میں جزع فزع اور قضاء الٰہی سے ناراضگی کا ظہار ہوتا ہے اور اس فعل پر خدا کا غضب نازل ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔

تعزیت کے لئے کپڑوں کو سیاہ کرنا مردوں کے لئے مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مضائقہ نہیں، البتہ میت پر اظہار افسوس کے لئے کپڑوں کو سیاہ، یا سیاہی مائل بھورے رنگ سے رنگنا سابقہ تفصیل کے مطابق جائز نہیں [۲]۔

و- سیاہ لباس اور سیاہ عمامہ استعمال کرنا:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ سیاہ لباس استعمال کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ امام محمد نے "السیر الکبیر" کے "باب الغنائم" میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاہ کپڑا پہننا مستحب ہے [۳]۔

البتہ سیاہ رنگ سے کپڑا رنگنے اور اس رنگ میں رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننے کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مضائقہ نہیں [۴]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنی ہیئت، عمامہ اور چادر وغیرہ کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرے، اور سیاہ لباس نہ پہننا زیادہ بہتر ہے، الا یہ کہ سلطان یا کسی اور جانب سے سیاہ لباس کے ترک پر کسی مضرت کا اندیشہ ہو، ابن عبدالسلام اپنے "فتاوی" میں کہتے ہیں کہ سیاہ لباس پہننے پر مواظبت کرنا بدعت ہے، البتہ اگر خطیب پر پابندی عائد کردی جائے کہ خطبہ سیاہ لباس ہی میں دینا ہے تو اس پابندی کے مطابق عمل کرے [۱]۔

علماء نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے سفید اور سیاہ دونوں رنگ کا عمامہ باندھنا منقول ہے [۲] لیکن افضل سفید رنگ ہے، اس لئے کہ وہ حدیث صحیح عام ہے جس میں آپ نے سفید رنگ کا لباس پہننے کا حکم فرمایا ہے، پھر یہ حیات وموت دونوں حال میں سب سے بہتر رنگ ہے [۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سیاہ رنگ مباح ہے، چاہے وہ فوج کے لئے ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعليه عمامة سوداء" [۴] (نبی کریم ﷺ فتح کے سال مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا)۔

ھ- سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا:

۱۶- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا یعنی سزا یافتہ شخص کے چہرے پر کالک پوتنا جائز نہیں "حکام" اس

۱ الروض الحییر ۱/ ۲۵ ۔

آنکھوں سیاہی مائل بھورے رنگ کو کہتے ہیں۔

۲ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، ۵/ ۳۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۵۵ ۳، ابن عابدین ۱/ ۳۲۱، کشاف القناع ۲/ ۱۳۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۲۵۔

۳ الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

۴ الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۲۔

۱ نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۹، ابن عابدین ۱/ ۵۶۷، حاشیۃ القلیوبی و عمیرہ ۱/ ۳۰۰۔

۲ حدیث: "لبس عمامة بيضاء" محدث شیخ محمد بن جعفر الکتانی اپنی کتاب "الدعامة في أحكام سنة العمامة" ص ۹۵ میں تحریر فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس میں نبی کریم ﷺ کے سفید عمامہ باندھنے کی صراحت ہو، ہاں ان کے کلام سے متبادر ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ عام حالات میں سفید لباس کو دوسرے لباس کے مقابلے میں پسند فرماتے تھے، بالخصوص جمعہ، عیدین اور جماعات کے موقع پر۔

۳ حاشیۃ الجمل ۵/ ۸۸، ۸۹۔

۴ کشاف القناع ۱/ ۲۸۹۔

حدیث: "أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سیاہی کو کہتے ہیں جو ہانڈی کے نچلے حصے اور اطراف میں دھوئیں کی کثرت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سزا کے طور پر چہرہ سیاہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ سزا کی نوعیت اور اس کی مقدار کی تعیین امام کی صوابدید پر موقوف ہے، امام مجرم کے ساتھ اس کے جرم کی مناسبت سے ترتیب وتدریج کی رعایت کرتے ہوئے معاملہ کرے گا، اس لئے اگر امام کمتر سزا کو کافی سزا سمجھ رہا ہو تو وہ اس سے بڑی سزا نہیں دے گا[2]۔

تسویہ

تعریف:

۱- "تسویۃ" کا لغوی معنی ہے: انصاف کرنا، آدھا آدھا کرنا، "جور" یا "ظلم" عدل کی ضد ہیں، "استوی القوم في المال" قوم مال میں برابر ہوگئی، یہ اس وقت بولتے ہیں جب قوم کے کسی فرد کو دوسرے فرد پر مالی برتری حاصل نہ ہو۔

سواء الشيء کے معنی ہیں: شی کے علاوہ اور شی کے مانند، یہ اضداد میں سے ہے، "تساوت الأمور" تمام امور ایک طرح کے ہیں، "استوی الشیئان" یا "تساویا" دونوں چیزیں ایک طرح کی ہیں[1]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

قسم:

۲- یہ قسم الشيء یقسمه قسما کا مصدر ہے، یعنی حصہ حصہ اور ٹکڑے ٹکڑے کرنا، "قسم" کسی چیز میں انسان کا حصہ ہوتے ہیں: "قسمت الشيء بین الشرکاء" (میں نے یہ چیز شرکاء کے درمیان برابر تقسیم کردی) اور "أعطیت کل شریک قسمه"

---

[1] لسان العرب، المصباح المنیر۔

---

[1] [illegible]، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۵۔

[2] نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۸، [illegible] ۴/ ۲۰۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۲۴۔

(میں نے ہر شریک کو اس کا حصہ دیا)، اسی سے تقسیم ہے، اور تقسیم کبھی برابری کے ساتھ ہوتی ہے، اور کبھی کمی بیشی کے ساتھ۔

شرعی حکم:

"تسویہ" کے احکام اس کے متعلقات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

نماز میں تسویہ صفوف:

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز میں صفیں اس طرح سیدھی کرنا کہ صف میں کوئی نمازی کسی سے آگے پیچھے نہ رہے، اور باہم مل کر رہنا کہ صفوں میں خلا باقی نہ رہے، سنت مؤکدہ ہے[۲] اس لئے کہ بہت سی احادیث میں اس کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے: "سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة" (اپنی صفیں درست کرو، اس لئے کہ صف کو درست کرنا تکمیل نماز کا جزء ہے) اور ایک روایت میں ہے: "فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة"[۳] (صفیں سیدھی کرنا اقامت نماز (یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے) کا جزء ہے)۔

اسی طرح ارشاد ہے: "أقيموا صفوفكم وتراصوا، فإني أراكم من وراء ظهري"[۴] (اپنی صفیں درست کرو اور مل کر رہو، اس لئے کہ میں تم کو اپنے پیچھے بھی دیکھتا ہوں)۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا: "لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم"[۱] (تم اپنی صفیں سیدھی کرو، ورنہ اللہ تمہارے اندر اختلاف ڈال دے گا)۔

"تسویہ صفوف" کے لئے یہ چیزیں ضروری ہیں، اس کے لئے "صلاۃ الجماعۃ" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

رکوع میں پیٹھ سیدھی کرنا:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ رکوع کا سب سے کامل طریقہ یہ ہے کہ مصلی اس طرح جھکے کہ اس کی پشت اور گردن برابر ہو جائے، دونوں کو اس طرح پھیلانے کہ ایک صحیفہ کی طرح ہو جائے، دونوں پنڈلیوں اور رانوں کو کھڑا تک سیدھی کھڑی کر دے، اور گھٹنوں کو دبا نہ کرے کہ پیٹھ کا سیدھا پن جاتا رہے[۲] اس لئے کہ اس کا ثبوت نبی کریم ﷺ سے ہے، ابو حمید الساعدیؓ روایت فرماتے ہیں: "رأيت رسول الله ﷺ إذا كبر جعل يديه حذو منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر لے جاتے اور جب رکوع فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر جما دیتے، پھر اپنی پشت مبارک کو جھکا دیتے) اور ایک روایت میں ہے: "ثم حنى غير مقنع رأسه ولا مصوبه"[۳] (پھر آپ جھک جاتے اس طرح کہ نہ آپ کا سر اوپر کو اٹھا ہوتا، نہ آپ اس کو نیچے جھکائے ہوتے)۔

---

۱ لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "قسم"۔
۲ مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸، قوانین الفقہیہ ص ۷۱، نیل الاوطار ۳/ ۲۹۸۔
۳ حدیث: "سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف" اور "فإن تسوية" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
۴ حدیث: "أقيموا صفوفكم وتراصوا، فإني" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

۱ حدیث: "لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله" کی روایت بخاری (۲/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
۲ جواہر الاکلیل ۱/ ۴۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۷۴، نیل الاوطار ۲/ ۲۶۹۔
۳ حدیث ابو حمید الساعدیؓ: "رأيت رسول الله ﷺ إذا كبر جعل يديه حذو" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير"، إلى أن قالت: "وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه، ولكن بين ذلك"[1] (رسول اللہ ﷺ نماز کا آغاز تکبیر سے فرماتے تھے، اور جب آپ رکوع فرماتے تھے تو اپنا سر نہ جھکاتے اور نہ اٹھاتے بلکہ دونوں کے بین بین رکھتے تھے)۔

اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث میں ہے کہ آپ نے اس سے ارشاد فرمایا: "فإذا ركعت فاجعل راحتيك على ركبتيك، وامدد ظهرك، ومكن لركوعك"[2] (جب رکوع کرو تو اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھو، اور اپنی پشت پھیلا دو، اور رکوع پورے طور پر کرو)۔

امام بغوی فرماتے ہیں کہ عام علماء کے نزدیک رکوع میں سنت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، انگلیاں کھلی رکھے، دونوں کہنیاں اپنے پہلو سے الگ رکھے، اور اپنی پشت، گردن اور سر کو برابر رکھے[3]۔

زکاۃ دینے میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا:

۵- زکاۃ میں آٹھوں اصناف کے درمیان برابری کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آٹھوں میں سے کسی ایک صنف پر کفایت کرنا بھی جائز ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک صنف کے کسی ایک فرد ہی کو پوری زکاۃ دے دی جائے، اس لئے امام پر (اگر وہی تقسیم کر رہا ہو) یا مالک پر لازم نہیں کہ اپنی زکاۃ میں تمام اصناف کو یا کسی ایک صنف کے تمام افراد کو شریک کرے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضور ﷺ نے حضرت معاذ سے ارشاد فرمایا: "أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[1] (ان کو بتاؤ کہ ان پر زکاۃ واجب ہے جو ان کے مالداروں سے لے کر ان کے غرباء کو دی جائے گی)، اس میں پوری زکاۃ فقراء کو دیے جانے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ فقراء اصناف ثمانیہ میں سے ایک صنف ہیں، اس صنف کے سوا آپ نے دوسری کسی صنف کا ذکر نہیں فرمایا، پھر اس کے بعد آپ کے پاس زکاۃ کا مال آیا تو انہوں نے فقراء کے علاوہ دوسری ایک صنف یعنی مؤلفة القلوب میں تقسیم فرما دیا، یعنی سونے کے کچھ ٹکڑے جو حضرت علی بن ابی طالبؓ نے آپ کے پاس یمن سے بھیجے تھے وہ بطور تالیف قلب اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاثہ، اور زید الخیل میں تقسیم فرما دیے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اہل یمن سے صرف زکاۃ لی جاتی تھی، اور سلمہ بن صخر البیاضی کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو ان کی قوم کی زکاۃ کے بارے میں ان الفاظ میں حکم فرمایا: "فانطلق إلى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها إليك"[2] (بنو زریق کی زکاۃ کے ذمہ دار کے پاس جاؤ، اسے چاہئے کہ تم کو زکاۃ دے) لیکن اس کے باوجود ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ کی تقسیم میں زیادہ ضرورت مند کو مقدم رکھنا افضل ہے، پھر جو اس سے کم

---

[1] حدیث حضرت عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

[2] اپنی نماز خراب کرنے والے کی حدیث: "فإذا ركعت فاجعل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور احمد (۴/ ۳۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

[3] شرح السنۃ للبغوی ۳/ ۹۴۔

[1] حدیث معاذ: "أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

[2] حدیث: "فانطلق إلى صاحب" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۱ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے، حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/ ۲۰۳) اور کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

ضرورت مند ہو اس کو زکاۃ دی جائے۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب گائے اور بکری وغیرہ جانوروں کی ساری زکاۃ جمع ہو جاتی تھی تو ان میں دودھ کا فائدہ دینے والے جانوروں کو وہ دیکھتے تھے، اور ایک گھر والے کو اتنا دیتے تھے جو ان کو کافی ہو جائے، ایک ایک گھر کو دس دس جانور دیتے اور فرماتے کہ ضرورت کے مطابق عطیہ ناکافی عطیہ سے بہتر ہے [۲]۔

امام نخعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال زیادہ ہو اور تمام اصناف کے لئے اس میں گنجائش ہو تو تمام میں تقسیم کیا جائے، اور اگر کم ہو تو کسی ایک صنف کو دینا جائز ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور عکرمہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام یا اس کا نائب خود ہی زکاۃ کی تقسیم کر رہا ہو تو آٹھوں اصناف میں سے ہر صنف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، اگر بعض اصناف موجود نہ ہوں تو جو موجود ہوں ان میں تقسیم کی جائے گی، اسی طرح اگر مالک زکاۃ خود اپنی زکاۃ تقسیم کر رہا ہو تو عامل کے علاوہ ساتوں اصناف تک زکاۃ پہنچانا واجب ہے، بشرطیکہ شہر میں موجود مستحقین کی تعداد معلوم کی جا سکتی ہو، یعنی ان کی موجودگی اور مکمل تعداد کی تحقیق عادتاً آسان ہو، بصورت دیگر ہر صنف کے تین یا اس سے زائد افراد کو زکاۃ دینا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی نسبت ان کی طرف صیغۂ جمع کے ساتھ کی ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے [۳]۔

٦- آٹھوں اصناف کو برابر دینا واجب ہے، خواہ امام تقسیم کرے یا مالک، چاہے ان میں بعض لوگ زیادہ ضرورت مند ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو "واؤ" کے ذریعہ جمع فرمایا ہے جس کے معنی شریک کرنے کے ہیں، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ وہ سب برابر ہوں۔

نیز اس لئے بھی کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے زکاۃ کا سوال کیا تو آپ نے اس سے فرمایا: "إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم هو فيها، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك" [۲] (زکاۃ کے باب میں اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا، یہاں تک کہ اس نے خود فیصلہ فرمایا اور زکاۃ کے مصارف کو آٹھ اجزاء میں تقسیم فرمایا، اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو دوں گا)۔

٧- اسی طرح امام پر واجب ہے کہ صنف واحد کے موجود تمام افراد کی ضرورتیں اگر یکساں درجے کی ہوں تو ان کے درمیان تقسیم میں برابری کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس پر سب کو دینا واجب ہے، تو برابری بھی ضروری ہوگی، دوسرے اس لئے کہ وہ مستحقین کا نائب ہے، اس لئے کم وبیش کرنا اس کے لئے جائز نہیں، ہاں اگر ان کی ضرورتیں ایک درجے کی نہ ہوں تو اس پر اس کی رعایت کرنا لازم نہیں ہے۔

مالک پر صنف واحد کے افراد کے درمیان برابری واجب نہیں، اس لئے کہ مختلف ضروریات کا انضباط اس کے لئے ممکن نہیں، البتہ اگر ضروریات برابر ہوں تو تقسیم میں برابری کرنا اس کے لئے بھی مسنون ہے، اور اگر ضروریات ایک درجے کی نہ ہوں تو اس کے حافظ

---

[۱] مدنی ج ۲ ص ۱۶۷، جواہر الاکلیل ۱ر ۱۴۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۱، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۶۶۸، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۳۰۔

[۲] مدنی ج ۲ ص ۱۶۷۔

[۳] تحفۃ المحتاج ۷ر ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳ر ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲ر ۳۳۰۔

[۱] ... جمع۔

[۲] حدیث: "إن الله لم يرض بحكم نبي ..." کی روایت ابوداؤد ۲ر ۲۸۱ طبع عبید دعاس نے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی عبد الرحمن بن زیاد بن انعم ہیں جو ضعیف ہیں مگر احمد بن صالح نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور ان پر کلام کرنے والوں کی تردید کی ہے، اس کی روایت کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵ر ۲۰۳ طبع دار الکتاب العربی)، سیوطی نے اس کو ضعیف کہا ہے (فیض القدیر ۲ر ۲۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

سے تقسیم میں بھی فرق کرنا مستحب ہے۔

بیویوں کے درمیان باری میں برابری کا معاملہ:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنا مرد پر واجب ہے، چاہے مرد مریض ہو یا مجبوب یا نامرد، اس لئے کہ باری کا مقصد انس بھی ہے اور یہ اس شخص سے بھی حاصل ہوتا ہے جو وطی نہ کرسکتا ہو، حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "أن رسول الله ﷺ كان في مرضه جعل يدور على نسائه، ويقول: أين أنا غدا؟ أين أنا غدا؟" [۲] (رسول اللہ ﷺ جب مرض میں مبتلا تھے تو بیویوں کے پاس باری باری وقت گذارتے تھے اور دریافت فرماتے کہ کل میں کہاں رہوں گا؟ کل میں کہاں رہوں گا؟)۔

مریض، حیض اور نفاس میں مبتلا، بیماری میں مبتلا جس سے مباشرت ممکن نہ ہو، محرمہ، جس عورت سے ظہار کیا ہو، جوان، بوڑھی، پاگل اور ذمی سب کے لئے باری مقرر کرے گا [۳]۔

اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً الآية" [۴] (پس اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)۔

نیز روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ باری میں ازواج کے درمیان برابری کرتے تھے اور فرماتے تھے: "اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك أنت ولا أملك" [۱] (اے اللہ! یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے، پس مجھ سے مواخذہ نہ فرمائیے اس بات پر جو صرف تیرے بس میں ہے میرے بس میں نہیں)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان له امرأتان، فمال إلى إحداهما دون الأخرى، جاء يوم القيامة وشقه مائل" [۲] (جس کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کو چھوڑ کر دوسری کی طرف مائل ہو جائے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہو ہوگا)۔

باری میں مسلمان اور کتابیہ کے درمیان برابری کرے گا، اس لئے کہ مذکورہ بالا دلائل میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ باری کے سبب وجوب یعنی نکاح کے باب میں دونوں برابر ہیں، اس لئے باری میں دونوں کا حق برابر ہوگا [۳]۔

سفر وحضر میں بیویوں کے درمیان باری کا مسئلہ، باری کے آغاز کی نوعیت اور دخول کے وقت دلہن کے ساتھ اس باب میں خصوصی رعایت وغیرہ کی تفصیلات کے لئے "القسم بين الزوجات" کی

---

۱ مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۳۳۔

۲ حدیث: "أين أنا غدا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

۳ البدائع ۲/ ۳۳۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۲۔

۴ سورۂ نساء/ ۳۔

۱ حدیث: "كان يقسم بين نسائه في القسمة ويقول..." کی روایت ابوداؤد ۲/ ۶۰۱ طبع عبید الدعاس اور ترمذی ۳/ ۳۳۷ طبع مصطفی الحلبی نے کی ہے، یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ ترمذی اور عسقلانی نے شرح السنہ ۹/ ۱۵۱ طبع المکتب الاسلامی کی تعلیق میں بیان کیا ہے۔

۲ حدیث: "من كان له امرأتان فمال إلى..." کی روایت ابوداؤد ۲/ ۶۰۱ طبع عبید الدعاس اور ترمذی ۳/ ۴۳۸ طبع مصطفی الحلبی نے کی ہے ابن حجر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، تلخیص الحبیر ۳/ ۲۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ۔

۳ البدائع ۲/ ۳۳۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۔

اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

مقدمات میں فریقین کے درمیان برابری کا سلوک:

۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی پر مقدمہ کے دوران مجلس، خطاب، نظر کرنے، لب ولہجہ، تکلم، اشارہ، توجہ، آنے جانے، خاموش کرنے، بیان سننے، ان کے لئے اٹھنے، ان کو سلام کا جواب دینے اور خندہ پیشانی کے لحاظ سے دونوں فریقوں کے درمیان برابری کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے بہت سی احادیث وارد ہیں۔

مثلاً ارشاد نبوی ہے: **"من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعده، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين ما لا يرفعه على الآخر"** (جو شخص مسلمانوں کے درمیان قضاء کی ذمہ داری میں مبتلا کیا گیا ہو، اس کو چاہئے کہ اپنے الحاظ، اشارات، بیٹھنے کے لحاظ سے ان کے درمیان برابری کرے، کسی ایک فریق سے آواز بلند کرکے بات نہ کرے جو دوسرے سے نہ کرے)، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: **"فليسو بينهم في النظر والمجلس والإشارة"** (چاہئے کہ ان کے درمیان نگاہ، مجلس اور اشارہ میں برابری کرے)۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا: "آس **بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك"** (لوگوں کے درمیان اپنی توجہ، انصاف اور نشست کے لحاظ سے ہمدردی اور برابری کا معاملہ کرو، تاکہ کوئی شریف تمہارے ظلم کی امید نہ کرے اور نہ کوئی کمزور تمہارے انصاف سے مایوس ہو)۔

دوسرے اس کی رعایت نہ کرنے سے دوسرے فریق کو قاضی کی جانبداری کا وہم ہوگا، جس کی بناپر اپنے دلائل پیش کرنے میں اس کو کمزوری ہوسکتی ہے، کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ کسی کو دلیل کی تلقین کرے، اور نہ کسی کی طرف رخ کرکے بیٹھے، اس لئے کہ یہ مطلوبہ مساوات کے خلاف ہے۔

اس میں شریف، رذیل، باپ، بیٹا، چھوٹا، بڑا، مرد وعورت سب برابر ہیں۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر قاضی کے پاس کئی فریق اپنے مقدمات لے کر آگئے اور بھیڑ اکٹھی ہوگئی، تو قاضی سب سے پہلے آنے والے فریق کا مقدمہ پہلے سنے گا، اس لئے کہ پہلے آنے والے کا حق مقدم ہے، اور اگر معلوم نہ ہوسکے کہ پہلے کون آیا؟ یا سارے لوگ ایک ساتھ ہی عدالت میں حاضر ہوئے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی سے ترتیب قائم کرے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، اگر مقدمہ لے کر آنے والوں میں مسافر اور مقیم دونوں ہوں اور مسافر کم ہوں اور ان کا مقدمہ پہلے نمٹانے میں مقیمین کا کوئی نقصان نہ ہو تو مسافروں کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ سفر میں ہیں، اور پیچھے رہ جانے سے ان کا نقصان ہوسکتا ہے، اسی طرح عورتوں اور مردوں میں عورتوں کو مردوں پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کے لئے پردہ کا مسئلہ ہے،

حدیث: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل..." کی روایت بیہقی (۱۰/۱۳۵ طبع المعارف) اور دارقطنی (۴/۲۰۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے بیہقی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ضعف ہے (۱۰/۱۳۵ طبع المعارف)۔ دوسری روایت کے الفاظ کے بارے میں ہیثمی مجمع الزوائد (۴/۱۹۷) کہتے ہیں کہ اس کو ابویعلیٰ اور طبرانی نے الکبیر میں مختصراً روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی عباد بن کثیر الثقفی ضعیف ہیں۔

فتح القدیر ۶/۳۷۲، تقویم الکتابیة ص ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/۴۰۰، روضة الطالبین ۱۱/۱۶۰، المغنی لابن قدامہ ۹/۸۰، حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار ۳/۱۸۴۔

بشرطیکہ اس کی تعداد زیادہ نہ ہو۔

۱۰- البتہ اگر فریقین میں ایک فریق مسلمان ہو اور دوسرا کافر تو دونوں کے درمیان مساوات کا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور میں یہاں بھی مساوات واجب ہے، اس لئے کہ مجلس قضاء میں کافر پر مسلمان کو اہمیت دینے سے کافر فریق کی دل شکنی ہوگی، نیز اس سے وہ عدل بھی متاثر ہوگا جس کی تطبیق تمام لوگوں کے درمیان واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول راجح یہ ہے کہ مسلم فریق کے ساتھ امتیازی برتاؤ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت علی کے بارے میں مروی ہے کہ وہ ایک دن بازار گئے تو انہوں نے اپنی زرہ ایک یہودی کے پاس دیکھی، انہوں نے اپنی زرہ پہچان کر کہا کہ یہ تو میری زرہ ہے، فلاں وقت گر پڑی تھی، اس یہودی نے کہا: یہ میری زرہ ہے اور میرے قبضے میں ہے، اب میرے اور آپ کے درمیان مسلمانوں کے قاضی فیصلہ کریں گے، چنانچہ وہ دونوں مقدمہ لے کر قاضی شریح کے پاس آئے، قاضی شریح نے حضرت علی کو دیکھا تو اپنی مجلس سے اٹھ گئے اور اپنی جگہ حضرت علی کو بٹھایا اور خود یہودی کے ساتھ اس کے سامنے بیٹھ گئے، حضرت علیؓ نے کہا: اگر میرا فریق مسلمان ہوتا تو میں اس کے ساتھ آپ کے سامنے بیٹھتا، لیکن میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے: "لا تساووهم في المجالس"[2] (مجلس میں ان کے ساتھ برابری کا برتاؤ نہ کرو)، اے شریح! میرے اور اس کے درمیان فیصلہ کیجئے۔

دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "الإسلام یعلو ولا یعلی"[2] (اسلام بلند رہتا ہے، اس پر کسی کو بلندی نہیں مل سکتی)۔

عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۱- عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری واجب ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اولاد کے درمیان عطیہ میں برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہبہ میں حضرت عائشہؓ کو اپنی دیگر اولاد پر فوقیت دی، حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے عاصم کو کچھ عطیات میں دوسری اولاد پر مقدم رکھا۔

اسی طرح نعمان بن بشیرؓ کی حدیث کی بعض روایت میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد آیا ہے: "فأشهد علی هذا غیري"[3] (اس پر میرے علاوہ کسی اور کو گواہ بنالو)، اس سے جواز کا اشارہ ملتا ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کا مذہب، ابن المبارک، طاؤس کا قول اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ عطیہ اور ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا واجب ہے، اگر کوئی عطیہ کسی خاص اولاد کو دے یا دوسرے سے زائد دے تو گنہگار ہوگا، اور اس پر واجب ہے کہ برابری کے لئے دو صورتوں میں سے ایک صورت

---

۱ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۳۔

۲ حدیث: "لا تساووهم في المجالس" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۳۶ طبع

۱ المعرفہ) نے کی ہے اور یہی ابن حجر کی تلخیص الحبیر ۴/ ۹۲ طبع المدنی میں ہے۔

۲ حدیث: "الإسلام یعلو ولا یعلی" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۵۲ طبع المدنی) اور بیہقی (۶/ ۲۰۵ طبع المعرفہ) نے کی ہے، بخاری (۳/ ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے اس کو تعلیقاً بیان کیا ہے اور ابن حجر نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

۳ حدیث: "فأشهد علی هذا غیري" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اختیار کرے، یا تو زائد حصہ واپس لے لے، یا پھر دوسروں کے حصے بھی پورے کرے، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "وهبني أبي هبة، فقالت أمي عمرة بنت رواحة رضي الله عنها: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن أم هذا أعجبها أن أشهدك على الذي وهبت لابنها، فقال ﷺ: يا بشير! ألك ولد سوى هذا؟ قال: نعم، قال: كلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فارجعه" (میرے والد نے مجھے ایک چیز ہبہ کی، تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے میرے والد سے کہا: میں اس وقت تک راضی نہیں ہوسکتی جب تک کہ آپ رسول اللہ ﷺ کو اس کا گواہ نہ بنادیں، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی ماں کو یہ پسند ہے کہ میں نے اس کے بیٹے کے لئے جو ہبہ کیا ہے اس پر آپ کو گواہ بنادوں، حضور ﷺ نے فرمایا: اے بشیر! کیا تیرے پاس اس کے علاوہ بھی کوئی اولاد ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ نے دریافت فرمایا: کیا سب کے لئے بھی اسی طرح ہبہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ نے فرمایا: اس کو لوٹالو)، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اتقوا الله، واعدلوا بين أولادكم" (اللہ سے ڈرو، اور اپنی اولاد کے درمیان انصاف کا معاملہ کرو)، ایک دوسری روایت میں ہے: "لا تشهدني على جور، إن لبنيك من الحق أن تعدل بينهم" (مجھے ظلم پر گواہ نہ بناؤ، تمہارے بچوں کا تم پر حق ہے کہ تم ان کے درمیان انصاف کرو)، اور ایک روایت میں ہے: "فأشهد على هذا غيري" (اس پر میرے سوا کسی اور کو گواہ بنالو)۔

حدیث: "فارجعه" اور "اتقوا الله واعدلوا" کی روایت بخاری (۵/ ۲۱۱ طبع ...

نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثرا أحدا لآثرت النساء على الرجال" (عطیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کا معاملہ کرو، اگر میں کسی کو ترجیح دیتا تو عورتوں کو مردوں پر ترجیح دیتا)۔

۱۴ - اسی طرح فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ مذکر و مؤنث اولاد کے درمیان برابری کا مفہوم کیا ہے؟ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ برابری کا مطلب یہ ہے کہ لڑکے لڑکی تمام اولاد کو عطیہ میں بغیر کسی کمی بیشی کے برابر حق دیا جائے، اس لئے کہ اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں مذکر و مؤنث کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب، حنفیہ میں امام محمد بن الحسن کی رائے، اور شافعیہ کا قول مرجوح یہ ہے کہ عطیہ کو اولاد پر میراث کے لحاظ سے تقسیم کرنا مشروع ہے، یعنی مرد کو عورت کا دوگنا حصہ ملے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے وراثت کی یہی تقسیم رکھی ہے، اور اللہ خیر الحاکمین ہے، اس لئے اولاد کو ہبہ اور عطیات دینے میں بھی مطلوبہ عدل کا یہی معیار ہوگا[۲]۔

الطالب اور مسلم (۳/ ۱۲۴۲ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے، دوسری اور چوتھی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۳ طبع الحلبی) کی ہے، اور تیسری روایت بخاری (فتح ۵/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) کی ہے۔

احمد (۴/ ۲۶۹ طبع المکتب الاسلامی) نے روایت کی ہے، یہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "قال: لا، قال: فلا تشهدني إذا، إني لا أشهد على جور، إن لبنيك عليك من الحق أن تعدل بينهم"۔

حدیث: "سووا بين أولادكم ..." ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن صالح ہیں جو لیث کے کاتب ہیں، عبدالملک بن شعیب کہتے ہیں کہ ثقہ، قابل اعتماد اور معتبر انسان ہیں، امام احمد وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے، مجمع الزوائد (۴/ ۱۵۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

۲ - حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۴، القوانین الفقہیہ ص ۳۰۷، مغنی المحتاج

اگر باپ لڑکا اور لڑکی کو برابر کرے یا لڑکی کو لڑکا سے بڑھ کر دے دے، یا بعض بیٹوں یا بیٹیوں کو بعض سے بڑھ کر دے، یا وقف میں کسی کو خاص طور پر شامل کرے اور کسی کو نہ کرے تو ابن الحکم کی روایت میں امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر ترجیح کے طریق پر ہو تو ناپسندیدہ ہے، اور اگر کسی کی اشد ضرورت یا ضرورت کی بنا پر زیادہ دے دے تو مضائقہ نہیں۔

امام احمد کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر علم میں مشغول اولاد کے لئے خاص طور پر کچھ وقف کرے تاکہ ان کو طلب علم کی رغبت ہو یا فاسق اولاد کے مقابلے میں دین دار کو ترجیح دے، یا مریض کو یا کسی صاحب فضل اولاد کو اس کی فضیلت کی بنا پر خصوصیت دے تو حرج نہیں [۱]۔

مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کا معاملہ:

۱۳ - مستحقین شفعہ کے درمیان برابری کے معاملے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شفعہ کی بنیاد پر اپنے حصص ملک کے بقدر حقدار ہوں گے، اس لئے کہ اس حق کا استحقاق بقدر ملک ثابت ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی زمین تین شرکاء کے درمیان مشترک ہو، ایک کا نصف ہو، دوسرے کا ثلث، اور تیسرے کا سدس، پھر پہلا شریک یعنی صاحب نصف اپنا حصہ فروخت کردے تو دوسرا شریک دو حصے اور تیسرا شریک ایک حصہ کا حقدار ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا قول مرجوح، اور بعض حنابلہ کی رائے اور متاخرین کی ایک جماعت کا مسلک مختار یہ ہے کہ شرکاء اپنے رؤس کے بقدر حصہ تقسیم کریں گے، اس طرح سے سابقہ مثال میں فروخت شدہ نصف حصہ دونوں شریکوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کا سبب اصل شرکت ہے اور سارے شفعاء شرکت کے باب میں برابر ہیں، اس لئے مشفوع فیہ (شفعہ والی چیز) کی تقسیم میں تمام مستحقین کے درمیان برابری کرنا واجب ہے [۱]۔

مفاد عامہ کی چیزوں میں لوگوں کے درمیان برابری کا معاملہ کرنا:

۱۴ - مفاد عامہ کی چیزیں مثلاً سڑک، راستے، چوراہوں کے سامنے کی کھلی جگہیں، آبادیوں کے درمیان کی جگہیں، شہروں کی حریم، عام منزلیں، بازاروں کی بیٹھکیں، مسجدیں، اور جامع مسجدیں اللہ تعالیٰ کی جاری کردہ ندیاں اور چشمے، ظاہری کان جو انسانی عمل کے بغیر برآمد ہوں مثلاً نمک، پانی، گندھک، سرمہ وغیرہ اور گھاس، باتفاق فقہاء ان چیزوں میں سارے لوگوں کا حصہ برابر ہے، اس لئے ان سے گذرنے، آرام کرنے، بیٹھنے، معاملہ کرنے، قرأت وتلاوت، درس وتدریس، پانی پینے اور سینچائی کرنے وغیرہ تمام فوائد حاصل کرنا سب کے لئے جائز ہے۔

ان کو عام مسلمانوں کے بجائے کسی ایک شخص کے لئے خاص کردینا اور قبضہ میں دے دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا نقصان اور ان کے لئے تنگی ہے۔

پہلے آنے والے کو پہلا حق حاصل ہوگا، جب تک کہ وہاں سے کوچ نہ کرجائے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "منى مناخ من سبق إليها" [۲] ("منی" اس شخص کے لئے ٹھہرنے کی جگہ ہے جو پہلے وہاں پہنچ جائے)۔

[۱] ۲۰۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۴، الإنصاف ۷/ ۱۳۹۔
المغنی ۵/ ۱۹، طبع الریاض۔

[۱] ابن عابدین ۵/ ۱۳۹، تقویم النظر ص ۲۹۲، تحفۃ المحتاج ۶/ ۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۵، الإنصاف ۶/ ۲۵۷۔
[۲] حدیث: "منى مناخ من سبق إليها" کی روایت ترمذی ۳/ ۲۹۹ طبع مصطفی

مگر شرط یہ ہے کہ کسی کو ضرر نہ پہنچے، اگر اس سے لوگوں کو ضرر پہنچے تو یہ کسی حال میں جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث پاک ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[1] (نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ نقصان پہنچاؤ)۔

قبر کو برابر کرنا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر کو زمین سے ایک بالشت کے قدر یا اس سے کچھ زیادہ اونچا کرنا مستحب ہے، بشرطیکہ کسی کافر وغیرہ کے قبر کھود دینے کا اندیشہ نہ ہو، تاکہ معلوم ہو کہ یہ قبر ہے، اور لوگ اس کی زیارت کریں، صاحب قبر کے لئے دعائے رحمت کریں اور قبر کا احترام کریں۔

استدلال یہ ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر ایک بالشت اونچی بنائی گئی تھی[2]۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر" (نبی کریم ﷺ کی قبر زمین سے ایک بالشت اونچی بنائی گئی)۔ حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "یا أمه اکشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبیه، فکشفت لي عن ثلاثة قبور، لامشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء"[3] (اماں مجھے رسول اللہ ﷺ اور ان کے دونوں ساتھیوں کی قبروں کی زیارت کرائیے، تو انہوں نے میرے لئے تینوں قبروں سے پردہ ہٹادیا، تینوں قبریں نہ زمین سے بہت زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین سے چپکی ہوئی، ان پر سرخ وادی کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنها مسنمة"[4] (مجھے رسول اللہ ﷺ کی قبر انور اور حضرت ابوبکر وعمرؓ کی قبریں دیکھنے والے نے خبر دی کہ وہ کوہان نما تھیں)۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جب طائف میں انتقال ہوا تو محمد بن الحنفیہ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، چار تکبیریں کہیں، ان کے لئے لحد بنائی، ان کو قبر میں قبلہ کی جانب سے داخل کیا، ان کی قبر کو کوہان نما بنایا اور اس پر خیمہ لگایا[5]۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ قبر کو مسطح کرنا اور زمین کے برابر کرنا اس کو کوہان نما بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ قاسم بن محمد سے صحیح طور پر ثابت ہے: "أن عمته عائشة رضي الله عنها

تخریج کی ہے اور اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے، حاکم (۱/ ۳۷۱ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے۔

الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۶۷، ۹۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۵۔

1. حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت بیہقی (۶/ ۶۹، ۷۰ طبع المعرفۃ) اور حاکم (۲/ ۵۷، ۵۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح الاسناد ہے۔
2. حدیث: "رفع قبره عن الأرض قدر شبر" کی روایت بیہقی (۳/ ۴۱۰ طبع دار المعرفۃ) نے کی ہے، بیہقی نے موصولاً اور مرسلاً دونوں طرح اس کی روایت کی ہے اور اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۰۳) میں اس کی تصحیح ابن حبان کی طرف منسوب کی ہے۔

اس کا معنی ہے: زمین سے چپکی ہوئی۔

3. حدیث: "یا أمه اکشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۹ طبع عزت عبید الدعاس) اور الحاکم (۱/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔
4. ابراہیم نخعی کے اثر: "أخبرني من رأى قبر رسول الله ﷺ" کی روایت محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب الآثار (ص ۹۰) میں کی ہے، علامہ تھانوی نے اعلاء السنن (۸/ ۲۷۰) میں لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔
5. البدائع ۱/ ۳۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۱، تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۴۔

كشفت لي عن قبر رسول الله ﷺ وقبر صاحبيه فإذا هي مسطحة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء" (ان کی پھوپھی حضرت عائشہؓ نے جب رسول اللہ ﷺ اور شیخین کی قبروں سے پردہ ہٹایا تو وہ مسطح تھیں اور ان پر سرخ بجری کے سنگریزے بچھے ہوئے تھے)۔

۱۶ – جمہور کے نزدیک قبر کو بلا ضرورت ایک بالشت سے بہت زیادہ اونچا کرنا مکروہ ہے، مثلاً مومن کی قبر کو کافروں کی جانب سے کھودے جانے کا کوئی خوف نہ ہو وغیرہ، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: **"لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"**[2] (کوئی تصویر نہ چھوڑو جسے مٹا نہ دو، اور نہ کوئی اونچی قبر جسے برابر نہ کردو)۔

اونچی قبر سے مراد بہت اونچی قبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت قاسم نے نبی کریم ﷺ اور حضرت شیخین کی قبروں کی کیفیات بیان کرتے ہوئے فرمایا: **"لا مشرفة ولا لاطئة"**[3] (نہ بہت اونچی اور نہ زمین سے چپکی ہوئی)۔

تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳۔

۲ حدیث حضرت علیؓ: "لا تدع تمثالا" کی روایت مسلم ۲/ ۶۶۶ طبع عیسیٰ الحلبی نے کی ہے۔

۳ المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۴، الفروع ۲/ ۲۷۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم اسرائیلی (؟-۷۷۱ھ میں زندہ تھے)
یہ ابراہیم بن سلیمان، منہاج الدین، اسرائیلی حنفی فقیہ ہیں۔
بعض تصانیف: "شرح فرائض العثمانی"
[کشف الظنون ۲/۱۲۵۱؛ معجم المؤلفین ۱/۳۵]

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی حازم: یہ عبدالعزیز بن ابی حازم ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی یعلی:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ (؟-۳۴۵ھ)
یہ حسین بن حسین بن ابی ہریرہ، ابو علی، بغدادی، شافعی ہیں، ابن ابی ہریرہ سے معروف ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے بغداد میں درس دیا۔ ابن سریج اور ابو اسحاق مروزی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور خلق کثیر مثلاً ابو علی الطبری اور دارقطنی وغیرہ نے ان سے تفقہ کیا، قضاء کے منصب پر فائز ہوئے۔
بعض تصانیف: "شرح مختصر المزنی" فقہ شافعی در فروعات میں۔
[طبقات الشافعیہ ۲/۲۰۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۲۰؛ مرآۃ الجنان ۲/۳۳۷؛ سیر اعلام النبلاء ۱۵/۴۳۰]

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبیداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تمیم (؟-؟)
یہ محمد بن تمیم، ابو عبداللہ، حرانی، حنبلی فقیہ ہیں، انہوں نے شیخ

مجد الدین ابن تیمیہ، ابو الفرج بن ابی الفہم اور ناصر الدین السامری وغیرہ سے فقہ پڑھی۔

بعض تصانیف: "المحرر" فقہ میں ہے، مشہور ہے، جس میں شاء زکاۃ تک بحث ہے، اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف صاحب علم، فقیہ نفس اور دینی شخصیت کے مالک ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/۲۹۰؛ المدخل لمذہب ابن حنبل لابن بدران/۲۰۹]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن التین: یہ عبد الواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبد الرحمن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن دحیہ (۵۴۴-۶۳۳ھ)

یہ عمر بن حسن بن علی بن محمد بن فرج بن خلف بن دحیہ، ابو الخطاب، الکلبی الاندلسی ہیں، ظاہری المذہب ہیں، انہوں نے ابوعبداللہ بن زرقون اور ابن بشکوال سے روایت کی ہے، اور بوصیری اور صیدلانی سے سماعت کی ہے، وہ "دانیہ" کے قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "تنبیہ البصائر"، "نہایۃ السؤل في خصائص الرسول"، "الآیات البینات"، اور "النبراس في تاریخ خلفاء بني العباس"۔

[شذرات الذہب ۵/۱۶۰؛ لسان المیزان ۴/۲۹۲؛ الأعلام ۵/۲۰۲؛ معجم المؤلفین]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

بن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

بن زبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

بن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

بن الشحنہ:
ن کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

بن شعبان: یہ محمد بن لقاسم ہیں:
ن کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

بن لصائغ (؟-۴۸۶ھ)

یہ عبدالحمید بن محمد، ابو محمد، الہروی القیر وانی ہیں، بن الصائغ سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، انہوں نے ابو حفص العطار، بن محرز، ابو سحاق التونسی ور ابو الطیب لکندی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل یا، اور ان سے امام مازری مہدوی، ابو علی حسان البربری، ابو حسن الحوالی اور ابو بکر بن عطیہ وغیرہم نے فقہ پڑھی۔

''المدونہ'' پر ان ی یک تم ور مشہور تعلیق ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۱۱۶؛ الدیباج المذہب ۱۵۹]

بن الصبغ: یہ عبد سید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

بن عابدین: یہ محمد مین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

بن عباس: یہ عبداللہ بن عب س ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

بن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

بن عبد لحکم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

بن عبد سلام: یہ محمد بن عبد سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

بن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

بن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

بن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن قاضی ساوہ (؟-۸۲۳ھ)

یہ محمود بن اسماعیل بن عبدالعزیز، بدرالدین ہیں، ابن قاضی ساوہ سے مشہور ہیں، بلاد روم کے قصبہ ساوہ کی طرف منسوب ہیں، جس وقت ان کے والد وہاں قاضی تھے اس کی ولادت وہاں ہوئی۔ "کشف الظنون"، "مفتاح السعادۃ" اور "الاعلام" میں ہے کہ "ابن قاضی سماونہ" کی نسبت ترکی میں حق کوتاہیہ کے قصبہ "سماونہ" کی طرف ہے، یہ حنفی فقیہ اور قاضی ہیں، مصر میں سید شریف سے علم حاصل کیا، اور تمام علوم میں مہارت پیدا کی۔

بعض تصانیف: "جامع الفصولين"، "لطائف الإشارات"، یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی کی فروعات میں ہیں، "التسهيل"، اور "عقود الجواهر"۔

[الفوائد البہیہ ص ۲۱۳؛ کشف الظنون ۲/۱۵۵۱؛ الأعلام ۸/۴۰؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲؛ مقدمۃ جامع الفصولین ۱/۲]

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزرعی، شمس الدین، ابوعبداللہ، دمشقی، حنبلی ہیں، ابن قیم جوزیہ سے مشہور ہیں، ان کے والد دمشق کے "مدرسہ جوزیہ" کے نگران تھے جس کو شیخ ابن جوزی کے لڑکے نے قائم کیا تھا، اسی سے وہ ابن قیم جوزیہ سے مشہور ہوئے، یہ فقیہ، اصولی، مجتہد، مفسر، محدث، متکلم اور نحوی ہیں، دیگر علوم میں بھی دسترس حاصل تھی، کثیر التصانیف ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے خاص شاگرد ہیں، یہاں تک کہ ان کے اقوال سے خروج کو پسند نہیں کرتے تھے، انہوں نے ہی ابن تیمیہ کی کتابوں کو مدون و مرتب کیا، اور ان کے علوم کو پھیلایا، اور ان کے ساتھ قلعہ دمشق میں قید رہے۔

بعض تصانیف: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل"، "مفتاح السعادة" اور "التبيان في أقسام القرآن"۔

[شذرات الذہب ۶/۱۶۸؛ الدرر الکامنہ ۳/۴۰۰؛ البدر الطالع ۲/۱۴۳؛ الأعلام ۶/۲۸۰؛ معجم المؤلفین ۹/۱۰۶]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن کنانہ (؟-۱۸۶ اور ایک قول ۱۸۵ھ)

یہ عثمان بن عیسیٰ بن کنانہ، ابو عمرو ہیں، فقہاء مدینہ میں سے

ہیں، امام مالک سے علم حاصل کیا، اور ان پر رنے (سے کام پینے) کا غلبہ تھا، شیرازی کہتے ہیں کہ امام مالک ان کو بادشاہ رشید کے پاس امام ابو یوسف سے مناظرہ کے لئے بلاتے تھے۔ بن بکیر کہتے ہیں کہ مالک کے پاس ابن کنانہ سے بڑھ کر کوئی صاحب ضبط ور صاحب ورع نہ تھا، ور امام مالک کی وفات کے بعد انہیں کو امام مالک کے حلقہ میں بیٹھنے کا اعزاز حاصل ہوا، بن کنانہ امام مالک کے خاص لوگوں میں تھے ان کو امام کے دروازے پر لوگوں کے جمع ہونے کے وقت اندر جانے کی خصوصی جازت حاصل تھی، چنانچہ ان کو ور بن زبیر ور حبیب الہلالی کو جو یمن سے مشہور تھے نام لے کر بلایا جاتا تھا، پھر جب یہ لوگ ور دیگر خاص لوگ داخل ہو جاتے تھے تو عام لوگوں کو جازت ملتی تھی۔ یحیی کہتے ہیں کہ بن کنانہ ہمیشہ امام مالک کے دائیں جانب بیٹھتے تھے ور ان سے جدا نہ ہوتے تھے۔

[ترتیب المدارک وتقریب مسالک ۱/۲۹۱]

بن ماجشون: یہ عبد ملک بن عبدالعزیز ہیں:

ن کے حالات ج۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

بن ماجہ:

ن کے حالات ج۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

بن لمبارک: یہ عبد للہ بن لمبارک ہیں:

ن کے حالات ج۲ ص ۵۱۸ میں گذر چکے۔

بن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ن کے حالات ج۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

بن لمنذر: یہ محمد بن برہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

بن المنیر (۶۲۰-۶۸۳ھ)

یہ احمد بن محمد بن منصور بن ابی لقاسم بن مختار، ابو العباس، الاسکندری المالکی ہیں، ابن المنیر سے مشہور ہیں، کئی علوم پر ن کو دسترس حاصل تھی، مثلاً فقہ، اصول، تفسیر، ادب اور بلاغت وغیرہ۔ سکندریہ کے قاضی بنائے گئے۔ بن فرحون کہتے ہیں کہ ذکر کیا گیا ہے کہ شیخ عز الدین بن عبدالسلام فرماتے تھے کہ دیار مصر پنے دو اطراف کی دو شخصیتوں پر ناز ال ہیں، بن دقیق العید پر اور سکندریہ میں بن المنیر پر، انہوں نے پنے والد ور ابو بکر عبد لوہاب بن رواج بن سلم سے روایت کی، اور یک جماعت سے فقہ حاصل کی بالخصوص جمال الدین ابو عمرو بن الحاجب سے۔

بعض تصانیف: "البحر المحیط"، "الإنصاف من صاحب الکشاف" اس میں انہوں نے تفسیر زمخشری پر تعلیق کی ہے، ور معتزلہ کے شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

[الدیباج المذہب ۱/۷۱؛ شذرات الذہب ۵/۳۸۱؛ معجم المؤلفین ۲/۱۶۲]

بن مواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

بن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

بن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ن کے حالات ج ۳ ص ۱۶۱۴ میں گذر چکے۔

بن نجیم: یہ زین دین بن بر ہیم ہیں:
ں کے حالات ج ا ص ۱۴۴ میں گذر چکے۔

بن نجیم: یہ عمر بن بر ہیم ہیں:
ں کے حالات ج ا ص ۱۴۴ میں گذر چکے۔

بن الہما م: یہ محمد بن عبد و حد ہیں:
ں کے حالات ج ا ص ۱۴۴ میں گذر چکے۔

بو بر ہیم (۲۵۷-۳۵۲ھ)

یہ سحاق بن ابر ہیم بن مسرہ، ابو ابر ہیم، تجیبی ہیں، فقیہ ہیں، انہوں نے وہب بن مسیّں، بن ابی تمام ور بن لبابہ سے علم حاصل کیا، اور یک جماعت نے ان سے حدیث کی سماعت کی۔ ابن فرحون کہتے ہیں کہ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کی فقہ کے حافظ تھے۔
بعض تصانیف: "کتاب النصائح" اور "معالم الطهارة والصلاة"۔
[الدیباج المذہب ص ۹۶]

بوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

بوبکر بن العربی:
ن کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

بوثور: یہ بر ہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

بوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

بو حاتم القزوینی (؟-۴۱۴ھ)

یہ محمد بن حسن بن محمد بن یوسف بن حسن، ابو حاتم، مقزوینی، الطبری الانصاری شافعی ہیں۔ فقیہ ور اصولی ہیں، بغد د میں شیخ ابو حامد الاسفرائینی، بن اللبان ور ابوبکر بن الباقلانی سے فقہ پڑھی، وران سے شیخ ابو سحاق نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "کتاب الحیل" فقہ میں، ور "تجرید التجرید"۔
[طبقات الشافعیہ ۳ /۱۲؛ تہذیب ل ، ء ، لغات ۲ /۲۰۷؛ معجم المؤلفین ۱۲ /۵۹]

ابوحمید س عدی:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

بوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

بو لخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

بو د ؤد: یہ سیمن بن الاشعث ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

بو سدرد ء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ن کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

بو زرعہ بن العرقی: یہ احمد بن عبد الرحیم ہیں:
ن کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

بو علیہ: یہ رفیع بن مہر ن ہیں:
ن کے حالات ج ۶ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

بوعبید: یہ لقاسم بن سدم ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

بو العشر ء مد رمی (؟-؟)

کہا گیا ہے کہ ن کا نام یسر بن بکر بن مسعود بن خولی بن حرمہ، ابو العشر ء، الد رمی لتمیمی ہے۔ یہ پنے والد سے روایت کرتے ہیں، ور ن سے حماد بن سلمہ نے علم حاصل کیا۔ ابوموسی المدینی نے ذکر کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ان کی پندرہ مرویات ملتی ہیں۔ بن حجر کہتے ہیں کہ مجھے ان کی بہت سی حدیثوں سے واقفیت ہے، مگر سب کی سندیں اندھیرے میں ہیں۔ بن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔ بن سعد کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہیں۔ بخاری کہتے ہیں کہ ان کا نام، حدیث ور والد سے سماع سب محل نظر ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۱۶۷]

بو لقاسم القشیری: دیکھیے: لقشیری۔

بو قتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

بو لیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بومحذورہ (؟-۵۸ھ ور یک قول ۶۰ھ)

یہ سمرہ بن معیر بن ربیعہ، ور کہا گیا ہے کہ وس بن معیر، ابومحذورہ، القرشی لجمحی مکی مؤذن صحابیؓ ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، ور ان سے ن کے صاحبز دے عبدالملک ور پوتے عبدالعزیز بن عبدالملک ور عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ وغیرہم روایت کرتے ہیں۔
فتح مکہ کے دن نبی کریم ﷺ نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر فرمایا تھا۔

[ا صابہ ۴/۱۷۶؛ الاستیعاب ۴/۱۷۵۱؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۲۲۲]

بومنصور ماتریدی:
ال کے حالات ج ا ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

بوموسی الاشعری:
ال کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بونضرہ (؟-۱۰۸ وربقول بعض ۱۰۹ھ)

یہ منذر بن مالک، ورکہا گیا ہے: بن عبد الرحمن بن قطعہ، ابونضرہ العبدی ہیں، حضرت علی بن ابی طالب، ابوموسیٰ اشعری، ابوذر غفاری، ابوہریرہ، بن عباس، بن عمر، عمران بن حصین ورسمرہ بن جندب رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، وران سے سلیمان تیمی، عبدالعزیز بن صہیب، ورتیمی بن ابی بشر وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ بن معین ور بن سعد کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں، ور بن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰ ۳۰۲]

بوہریرہ: یہ عبد الرحمن بن صخر ہیں:

ن کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بویوسف: یہ یعقوب بن براہیم ہیں:

ن کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

لاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ن کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

حمد بن حنبل:

ن کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

لاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ن کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

لازہری: یہ محمد بن احمد لازہری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

سامہ بن شریک (؟-؟)

یہ سامہ بن شریک الذبیانی الثعلبی ہیں، ثعلبہ بن یربوع سے تعلق رکھتے ہیں، ورکہا گیا ہے کہ ان کا تعلق بنی ثعلبہ بن بکر سے ہے، یہ صحابی ہیں، ان کی حادیث کو اصحاب سنن، احمد، بن خزیمہ، بن حبان اور حاکم نے روایت کیا ہے، نکی ایک حدیث یہ ہے: "عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا الهرم" (اللہ کے بندو! دوا کرو، اس لئے کہ اللہ نے کوئی بیماری نہیں رکھی جس کی کوئی دوا نہ ہو سوائے بڑھاپے کے)۔

[الاصابہ ۱/۱ ۳۱؛ الاستیعاب ۱/۸۷؛ اسد الغابہ ۱/۸۱؛ تہذیب التہذیب ۱/۲۱۰]

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن حماد (؟-۲۱۲ھ)

یہ قاضی اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ (الامام) کوفی، قاضی ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ان کو بغداد کے مشرقی حصہ نیز بصرہ ورقہ کا قاضی بنایا گیا، پنے والد حماد اور حسن بن زیاد سے فقہ پڑھی، اور حدیث پنے والد ور مالک بن مغول ور بن ابی ذئب سے سنی، وران سے

عمر بن ابراہیم لعبسی، سہل بن عثمان العسکری اور عبدالمومن بن علی الرازی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "الجامع" فقہ میں ان کے جدامجد کے مذہب پر ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱: ۱۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱: ۲۹۰؛ تاریخ بغداد ۶: ۲۲۳؛ الاعلام ۱: ۳۰۹]

صبغ: یہ صبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

اصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

ام الدرداء: یہ خیرہ بنت ابی حدرد الاسلمی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاندلسی: دیکھئے: یوسف بن عمر الاندلسی۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

الایجی: دیکھئے: عضد الدین الایجی۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ (؟-۷۴ھ)

یہ جابر بن سمرہؓ بن جنادہ بن جندب، ابوعبداللہ، السوائی صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمر، حضرت علی، اپنے والد ماجد اور اپنے ماموں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے سماک بن حرب، جعفر بن ابی ثور، اور ابوعون ثقفی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بخاری ومسلم میں ان کی ایک سو چھیالیس (۱۴۶) مرویات موجود ہیں۔

[الاصابہ ۱/۲۱۲؛ اسد الغابہ ۱/۳۰۴؛ تہذیب التہذیب ۲/۳۹؛ الاعلام ۲/۹۲]

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم ابو الفضل: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم بن حزن (؟-؟)
یہ حکم بن حزن بن خلفہ بن معاویہ بن مالک الکلفی ہیں، (کاف کے پیش اور لام کے زبر کے ساتھ اور آخر میں فاء ہے) یہ نسبت کلفہ کی طرف ہے جو قبیلہ تمیم کی ایک شاخ ہے، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ کے پاس وفد کے ساتھ آئے تھے، ان کی حدیث کو ابو داؤد اور ابو یعلی وغیرہ نے شعیب بن زریق الطائفی کے طریق سے روایت کیا ہے۔
[الاصابہ ۱/۳۴۳؛ اسد الغابہ ۱/۵۱۱؛ الاستیعاب ۱/۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۲/۴۲۵؛ اللباب ۳/۱۰۶]

حمزۃ الناشری (۸۳۳-۹۲۶ھ)
یہ حمزہ بن عبداللہ بن محمد بن علی بن ابی بکر، تقی الدین، ناشری زبیدی یمنی شافعی ہیں، فقیہ، ادیب اور مورخ ہیں، انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، فقہ اور حدیث قاضی القضاۃ طیب بن احمد الناشری اور اپنے والد قاضی القضاۃ عبداللہ وغیرہ سے حاصل کی۔
ابن حجر عسقلانی، زکریا انصاری، سیوطی اور ابن ابی شریف وغیرہ نے ان کو اجازت دی۔
بعض تصانیف: "مسالک التحبیر من مسائل التکبیر"، "مختصرة التحبیر فی التکبیر"، "انتهاز الفرص فی الصید والقنص"، "مجموعة حمزة" یہ یمن کے فتاوی کا مجموعہ ہے۔
[شذرات الذہب ۸/۱۴۲؛ البدر الطالع ۱/۲۳۸؛ الاعلام ۲/۳۰۹؛ معجم المؤلفین ۴/۷۹]

حمید بن عبد الرحمن الحمیری:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۶ میں گذر چکے۔

الحناطی (۴۰۰ھ کے بعد وفات پائی)
یہ حسین بن محمد بن عبداللہ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ ابن حسن، ابو عبداللہ، الحناطی الطبری شافعی ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، بغداد آکر عبداللہ بن عدی، ابو بکر الاسماعیلی وغیرہ سے حدیث پڑھی، اور ان سے ابو منصور محمد بن احمد بن شعیب الرویانی اور قاضی ابو الطیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔
بعض تصانیف: "الکفایة فی الفروق" اور "الفتاوی"۔
[طبقات الشافعیہ ۳/۱۶۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۵۴؛ معجم المؤلفین ۴/۴۹]

خ

خالد بن ولید:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۰۴ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

لخطیب شربینی:

ن کے حالات ج ا ص ۷۰ میں گذر چکے۔

خو ہرزادہ: یہ محمد بن حسین ہیں:

ن کے حالات ج ۳ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

د

دار قطنی: یہ علی بن عمر ہیں:

ن کے حالات ج ۳ ص ۷۶۹ میں گذر چکے۔

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ن کے حالات ج ا ص ۳۳ میں گذر چکے۔

دینوری (؟-۵۳۲ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد، ابو بکر، الدینوری، حنبلی فقیہ ہیں، انہوں نے فقہ ابو الخطاب سے پڑھی اور اس میں مہارت حاصل کی، اور ان سے ابو الفتح بن منی، الوزیر بن ہبیرہ اور ابن الجوزی وغیرہ نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: "كتاب التحقيق في مسائل التعليق"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۹۸، ۹۹؛ معجم المؤلفین ۲/ ۹۸]

ر

رازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راغب: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص ۸۹۶ میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:

ان کے حالات ج ۳ ص ۷۷۴ میں گذر چکے۔

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیع: یہ ربیع بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

رحیبانی: یہ مصطفی بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیر الدین رملی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

رویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زرکشی (؟-۷۷۲ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد، شمس الدین، ابوعبداللہ، الزرکشی المصری حنبلی ہیں، فقیہ ہیں، مذہب میں امامت کا درجہ ان کو حاصل ہے، انہوں نے فقہ قاضی القضاۃ موفق الدین عبداللہ الحجاوی سے پڑھی۔

بعض تصانیف: "شرح الخرقی" اس سے قبل ایسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس میں ان کی گفتگو سے فقہ نفس، اور اصحاب کے کلام میں تصرف پر روشنی پڑتی ہے، "شرح قطعة من الوجیز" اور "شرح قطعة من المحرر"۔

[شذرات الذہب ۶/۲۲۴؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۳۹]

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد الجہنی (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد، ابوعبدالرحمن، اور بقول بعض ابوطلحہ، الجہنی المدنی ہیں، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عثمان، ابوطلحہ، اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے دو صاحبزادے خالد اور ابوحرب، نیز عبدالرحمن بن ابی عمرہ، عبید اللہ الخولانی، عطاء بن ابی رباح اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن قبیلہ جہینہ کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا۔

[الاصابہ ۱/۵۶۵؛ الاستیعاب ۲/۱۳۲؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۱۰؛ الاعلام ۳/۹۷]

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی: یہ محمد بن عبد رحمن ہیں:

ن کے حالات ج ۷ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ن کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ن کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

سعد بن بی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:

ں کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ (؟-۵ھ)

یہ سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القیس، ابوعمر، لأوی الانصاری ہیں، بہادر صحابہ میں سے ہیں، مدنی ہیں، قبیلہ وس کے سردار تھے، ور بدر کے دن اوس کا جھنڈ ن ہی کے ہاتھ میں تھا، جنگ حد میں شریک ہوئے ور ثابت قدم رہے، طویل القامت ور نتہائی زیرک ور مدبر تھے، غزوہ خندق میں یک تیر سے زخمی ہوے ور سی زخم کی وجہ سے ں کی وفات ہوئی، نبی کریم ﷺ کو ں کی وفات کا بہت صدمہ ہو۔ حدیث میں ہے: "اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ" (عرش رحمن سعد بن معاذ کی وفات پر ہل گیا)۔

[لاصابہ ۳۸/۲؛ سد الغابہ ۲۲۱/۲؛ تہذیب التہذیب ۴۸۱/۳؛ لاعلام ۳۹/۳]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن لمسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

سلمان فارسی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

سہل بن حنیف (؟-۳۸ھ)

یہ سہل بن حنیف بن واہب بن العکیم بن ثعلبہ، ابوسعد، انصاری وسی، صحابی ہیں، سابقین صحابہ میں سے ہیں، نہوں نے نبی کریم ﷺ ور حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے، ور ان سے ان کے دو صاحبزادے ابو مامہ سعد ور عبد اللہ، نیز ابو وائل، عبید اللہ بن عبد اللہ ور عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بدر میں شریک ہوے ور حد میں ثابت قدم رہے، تمام ہی غزوات میں شریک رہے، نبی کریم ﷺ نے ان کے ور حضرت علی بن ابی طالب کے درمیان مواخات کا رشتہ قائم فرمایا تھا، حضرت علی نے واقعہ جمل کے بعد ن کو بصرہ کا حاکم مقرر فرمایا، پھر یہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ رہے۔

[ا صابہ ۲/ ۹۷؛ سد الغابہ ۲/ ۳۱۹؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۵۱؛ ل علام ۳/ ۲۰۹]

سو ربن عبداللہ (؟-۲۴۵ھ)

یہ سو ر بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بن عنزہ، ابو عبداللہ، تمیمی، عنبری بصری، قاضی ہیں، فقیہ ورمحدث ہیں، رصافہ کے منصب قضا پر فائز ہوئے، نہوں نے پنے والد، نیز عبدالوارث بن سعید، معتمر بن سلیمان ورخالد بن حارث وغیرہ سے روایت کی، ور ن سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، عبداللہ بن احمد بن حنبل، ابوزرعہ دمشقی، اور ابوبکر مروزی وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں ن کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۲۶۸؛ تاریخ بغداد ۹/ ۲۱۰؛ لأعلام ۳/ ۲۱۴]

سیوطی: یہ عبدرحمن بن بی بکر ہیں:
ن کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنیہ: یہ براہیم بن محمد لحلبی ہیں:
ن کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن دریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شرحبیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السرخسی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحب ا بانہ: دیکھئے: قونوی، عبدرحمن بن محمد۔

صحب لقناع: یہ موسی بن حمد لحجاوی ہیں:
ن کے حالات ج۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

صحب لنصاف: یہ علی بن سیمان المرداوی ہیں:
ن کے حالات ج۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صحب بدئع: یہ بوبکر بن مسعود ہیں:
ن کے حالات ج ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صحب بیان: دیکھئے: یحیی لعمر نی۔

صحب لتتمہ: یہ عبد رحمن بن مامون متون ہیں:
ن کے حالات ج۲ ص ۲۰۰ میں گذر چکے۔

صحب تحفۃ لمحتاج: یہ حمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ن کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

صحب تحفۃ مودود: دیکھئے: بن قیم لجوزیہ۔

صحب تنقیح فتاوی حامدیہ: یہ محمد مین بن عابدین ہیں:
ن کے حالات ج۱ ص ۴ ۴۳ میں گذر چکے۔

صحب لجوہرہ: یہ برہیم بن حسن ہیں:
ن کے حالات ج۱۰ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

صحب حاوی: یہ علی بن محمد ماوردی ہیں:
ن کے حالات ج۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صحب لدر لمختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صحب لذخیرہ: یہ محمود بن احمد ہیں:
دیکھئے: مرغینانی۔

صحب شرح فرئض العثمانی: دیکھئے: برہیم اسرلی۔

صحب شرح منتہی الارادات: یہ محمد بن احمد لبہوتی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صحب عون لمعبود: دیکھئے: عظیم آبادی محمد شرف۔

صحب لفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ال کے حالات ج۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

صحب لفروق: یہ حمد بن دریس ہیں:
ال کے حالات ج۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

صحب لکافی: یہ عبد للہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ال کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صحب کشاف لقناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صحب لمحیط:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محب اللہ بن عبدالشکور:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب مغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

صاحب مغنی المحتاج: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب المواقف: دیکھئے: عضد الدین عبد الرحمن الایجی۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکی۔

الصیدلانی (؟-۴۲۷ھ)
یہ محمد بن داؤد بن محمد، ابوبکر، مروزی شافعی ہیں، صیدلانی سے معروف ہیں، عطر کی تجارت کی طرف نسبت ہے، اور اپنے والد کی طرف منسوب ہوکر داؤدی سے بھی جانے جاتے ہیں، فقیہ اور محدث ہیں، ان کی تصنیفات ہیں۔
[طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ ص ۵۲؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۹۱]

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالحمید بن محمد بن الصائغ: دیکھئے: ابن الصائغ۔

عبد رحمن بن عوف:

ن کے حالات ج ۲ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن بی سمہ (؟-۱۶۴ھ)

یہ عبدالعز یز بن عبداللہ بن ابی سمہ، ابو عبداللہ، التیمی المد نی ہیں، لقب الماجشون ہے، فقیہ ور حدیث کے ثقہ حفاظ میں سے ہیں، نہوں نے پنے والد، پنے چچا یعقوب، نیز محمد بن المنکد ر، زہری، سحاق بن ابی طلحہ ور صالح بن کیسان وغیرہ سے روایت کی ہے، ور ان سے ن کے صاحبز ادے عبدالملک بن الماجشون، نیز زہیر بن معاویہ، لیث بن سعد ور ابو داود الطیالسی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابو زرعہ، ابو حاتم، ابو داود اور نسائی کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔ ن کی تصنیفات ہیں ور ان کا شمار فقہاء مدینہ میں ہوتا ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۲؛ تہذیب التہذیب ۶/۳۴۳؛ لأعلام ۴/۱۴۵؛ معجم المؤلفین ۵/۱۵۱]

عبداللہ بن بریدہ (۱۴-۱۱۵ھ)

یہ عبداللہ بن بریدہ بن الحصیب، ابو سہل، سلمی، مروزی ہیں، قاضی ہیں، رجال حدیث میں سے ہیں، یہ صل میں کوفہ کے ہیں، پھر بصرہ میں سکونت اختیار کرلی، مرو کے قاضی رہے۔ پنے والد نیز بن عباس، بن عمر، عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن مغفل، ور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، ور ن سے بشیر بن مہاجر، سہل بن بشیر ور حسین بن واقد المروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بن معین، عجلی اور ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۵۷؛ بن عساکر ۷/۳۰۶؛ الأعلام ۴/۲۰۰]

عبد اللہ بن زید انصاری:

ان کے حالات ج ۳ص ۸۱۲ میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبید اللہ بن حسن العنبری:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عز بن عبد سلام: یہ عبدالعزیز بن عبد سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عضد ںدین لا یجی (۷۰۸-۷۵۶ھ)

یہ عبدالرحمن بن احمد بن عبدالغفار بن احمد عضد الدین لایجی الشیرازی الشافعی ہیں، فارس میں دار بجرد کے شہر "یج" کی طرف منسوب ہیں، علوم عقلیہ، معانی، فقہ ور علم کلام پر نہیں دسترس حاصل تھی، مشرق کے قاضی القضاۃ رہے۔

بعض تصانیف: "المواقف" علم کلام میں، "شرح مختصر ابن الحاجب" اصول فقہ میں، "الفوائد الغیاثیۃ" ور "جواہر الکلام"۔

[شذرات الذہب ۶/۱۷۴؛ الدرر الکامنہ ۲/۳۲۲؛ البدر الطالع ۱/۳۲۶؛ الأعلام ۴/۶۶؛ اللباب ۱/۹۶]

عطاء بن سلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عظیم آبادی (؟-۱۳۲۳ھ سے قبل زندہ تھے)

یہ محمد اشرف بن امیر بن علی بن حیدر، ابو عبد الرحمن، شرف الحق صدیقی عظیم آبادی ہیں، محدث ہیں۔

بعض تصانیف: "عون المعبود علی سنن أبي داؤد"۔

[فہرس التیموریہ ۱/۵۲۳؛ معجم المؤلفین ۹/۱۳؛ معجم المطبوعات ۱۳۴۴]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمیرۃ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک (؟-۷۳ھ)

یہ عوف بن مالک بن ابی عوف، ابو عبد الرحمن، الاشجعی الغطفانی صحابی ہیں، ممتاز بہادروں میں سے ہیں، سب سے پہلے غزوہ خیبر میں شرکت کی، فتح مکہ کے دن ان کے ساتھ قبیلہ اشجع کا جھنڈا تھا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عبداللہ بن سلام سے روایت کی ہے، اور ان سے ابو مسلم خولانی، ابو ادریس خولانی، جبیر بن نفیر اور عبد الرحمن بن عامر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان سے ۶۷ حدیثیں مروی ہیں۔

[الاصابہ ۳/۴۳؛ الاستیعاب ۳/۱۲۲۶؛ الاعلام ۵/۲۷۹]

غ

غزنی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فناری (۸۴۰-۸۸۶ھ)

یہ حسن چلپی بن محمد شاہ بن حمزہ، بدر الدین، الرومی حنفی ہیں، الفناری سے مشہور ہیں، انہیں مختلف علوم وفنون پر دسترس حاصل تھی، "ادرنہ" میں مدرسہ حلبیہ میں مدرس رہے، اسی طرح روم میں مدرسہ

زیق میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں، اپنے والد، نیز ملا خسرو، ملا فخر الدین اور ملا طوسی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح صدر الشريعة"، "حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف للزمخشري"، اور "حاشية على شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي"۔

[شذرات الذہب ۷/ ۳۲۴؛ الضوء اللامع ۳/ ۱۲۷؛ الفوائد البہیہ / ۶۴؛ معجم المؤلفین ۳/ ۲۴۳]

فورانی (۳۸۸-۴۶۱ھ)

یہ عبدالرحمن بن محمد بن احمد بن فوران، ابو القاسم، الفورانی المروزی ہیں، فقیہ اور اصولی ہیں، مرو میں شافعیہ کے صف اول کے علماء میں سے تھے۔ انہوں نے ابوبکر القفال، ابوبکر المسعودی اور علی بن عبداللہ الطیسفونی سے علم حاصل کیا، اور ان سے بغوی صاحب التہذیب، عبدالمنعم بن ابی القاسم القشیری، زاہر بن طاہر اور عبدالرحمن بن عمر مروزی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "الإبانة" مذہب شافعی میں، "تتمة الإبانة" اور "العمدة"۔

[لسان المیزان ۳/ ۴۳۳؛ طبقات السبکی ۳/ ۲۲۵؛ الاعلام ۴/ ۱۰۲]

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

قاضی ابو یعلی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضیخان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القشیری (۳۷۶-۴۶۵ھ)

یہ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ، ابو القاسم، النیساپوری القشیری الشافعی ہیں، قبیلہ بنی قشیر بن کعب سے تعلق ہے، ان کا لقب زین الاسلام ہے، اپنے عہد کے شیخ خراسان تھے، فقیہ، اصولی، محدث، حافظ، مفسر، متکلم، اور نظم ونثر دونوں کے ادیب تھے۔ انہوں نے احمد بن محمد بن عمر الخفاف، عبدالملک بن الحسن الاسفرائینی، اور ابوعبدالرحمٰن السلمی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اوران سے ان کے صاحبزادے عبدالمنعم، پوتے ابو الاسعد ہبۃ الرحمٰن، نیز عبدالجبار الخواری وغیرہ نے سماعت کی، انہوں نے فقہ ابوبکر محمد بن بکر الطوسی سے حاصل کی۔

بعض تصانیف: "التيسير في التفسير"، اسی کو "التفسیر الکبیر" بھی کہا جاتا ہے، "الرسالة القشيرية" اور "لطائف الإشارات"۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۴۳؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۸۳؛ الأعلام ۴/ ۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۶/ ۶]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

قیس بن الحارث (؟-؟)

یہ قیس بن الحارث ہیں، اور ان کو ابن حارثہ الکندی بھی کہا جاتا ہے، تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابوالدرداء، عبادۃ بن الصامت، ابوسعید الخدری اور ابوعبداللہ الصنابحی رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اوران سے اسماعیل بن عبید اللہ بن ابی المہاجر، عبداللہ بن عامر الیحصبی، عمر بن عبدالعزیز اور یحییٰ بن الحارث الغسانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عجلی کہتے ہیں: یہ شامی تابعی اور ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۸۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/ ۶۰]

قیس بن عباد (؟-تقریباً ۸۵ھ)

یہ قیس بن عباد، ابوعبداللہ، القیسی الضبعی، البصری ہیں (ضبعی کی نسبت ضبیعہ بن قیس بن ثعلبہ کی طرف ہے)۔ انہوں نے حضرت عمر، حضرت علی اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے صاحبزادے عبداللہ، نیز ابن سیرین اور ابونضرۃ العبدی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن سعد کہتے ہیں کہ ثقہ اور قلیل الحدیث ہیں۔ عجلی نے ان کا ذکر تابعین میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اکابر صالحین میں ہیں۔ نسائی وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ ابن قانع نے ان کا ذکر "معجم الصحابہ" میں کیا ہے، اوران کی ایک حدیث مرسل بھی ذکر کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۰۰؛ الإصابہ ۳/ ۲۷۳؛ اللباب ۲/ ۲۶۰؛ الأعلام ۶/ ۵۷]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

الماجشون: دیکھئے: عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ۔

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ: یہ عبد السلام بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

المرغینانی (۵۵۱-۶۱۶ھ)

یہ محمود بن احمد بن عبدالعزیز بن عمر، برہان الدین، المرغینانی الحنفی ہیں، اکابر فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، ابن کمال پاشا نے ان کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، انہوں نے اپنے والد ماجد اور اپنے چچا الصدر الشہید عمر سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "ذخیرة الفتاوی"، " تتمة الفتاوی"، "المحیط البرهاني في الفقه النعماني"، "الواقعات"، "شرح الجامع الصغیر"، "شرح الزیادات" اور "الطریقة البرهانیة"۔

[الفوائد البہیہ/ص ۲۰۵؛ الأعلام ۸/ ۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۴۷]

المستورد بن شداد (؟-۴۵ھ)

یہ مستورد بن شداد بن عمرو القرشی الفہری، صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور اپنے والد سے روایت کی ہے، اور ان سے ابو عبدالرحمن الحبلی (یمن کے ایک قبیلہ کی طرف منسوب ہیں)، قیس بن ابی حازم، وقاص بن ربیعہ اور عبدالکریم بن الحارث وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مصر کی فتح میں شریک رہے۔ ان کی سات حدیثیں ہیں جن میں سے دو صحیح مسلم میں آئی ہیں۔

[الاصابہ ۳/ ۴۰۷؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۰۶؛ الأعلام ۸/ ۱۰۷]

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المناوی (۹۵۲-۱۰۳۱ھ)

یہ محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفین بن علی بن زین العابدین، زین الدین، الحدادی المناوی القاہری الشافعی ہیں، انہیں کئی علوم پر دسترس حاصل تھی، انہوں نے نور علی بن غانم المقدسی، شیخ حمدان الفقیہ اور محمد البکری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے سلیمان البابلی، شیخ علی الأجہوری اور سید ابراہیم الطاشکندی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التیسیر في شرح الجامع الصغیر"، "فیض القدیر"، "تیسیر الوقوف علی غوامض أحکام الوقوف"، "شرح التحریر" فقہ شافعی کے جزئیات ومسائل میں، اور "الاتحافات السنیة بالأحادیث القدسیة"۔

[خلاصۃ الأثر ۲/ ۴۱۲؛ البدر الطالع ۱/ ۳۵۷؛ الأعلام ۷/ ۷۵؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۲۰]

مہنا الانباری: یہ مہنا بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

ن

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی العمرانی (۴۸۹-۵۵۸ھ)

یہ یحییٰ بن سالم بن اسعد بن یحییٰ، ابوالخیر، العمرانی الیمانی الشافعی ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم اور نحوی ہیں، بلاد یمن میں شیخ الشافعیہ تھے، مختلف لوگوں خصوصاً اپنے ماموں امام ابوالفتوح بن عثمان العمرانی، نیز زید بن عبداللہ الیافعی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "البیان" شافعیہ کی جزئیات میں، "غرائب الوسیط"، "الزوائد"، "الاحداث"، "شرح الوسائل"، "مختصر الإحیاء" اور "مناقب الإمام الشافعی"۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۳۲۴؛ شذرات الذہب ۴/۱۸۵؛ لأعلام ۹/۱۸۰؛ معجم المؤلفین ۱۳/۱۹۶]

یُسَیرۃ الصحابیہ (؟-؟)

یہ یسیرہ ام یاسر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ یسیرہ بنت یاسر رضی اللہ عنہا ہیں، مہاجر صحابیہ ہیں، اولین مہاجرات میں سے ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ یہ اسلام لائیں، بیعت کی اور رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث کی روایت کی۔

[الإصابہ ۴/۴۲۹؛ اسد الغابہ ۶/۲۹۶؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۵۸؛ الاستیعاب ۴/۱۹۲۴؛ ابن سعد ۸/۳۱۰]

یوسف بن عمر (۶۶۱-۷۶۱ھ)

یہ یوسف بن عمر، ابوالحجاج، الانفاسی مالکی فقیہ ہیں، فاس میں جامع القرویین کے امام تھے۔ انہوں نے عبدالرحمٰن بن عفان الجزولی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے ان کے صاحبزادے ابوالربیع سلیمان نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "تقیید علی رسالۃ أبی زید القیروانی"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۳۳؛ نیل الابتہاج/ ۳۵۲؛ لأعلام ۹/۳۲۱]